lumière & vie

lumière & vie

octobre - décembre - tome LX - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2011 :

MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

EDITORIAL

• À l'école de Jean Daniélou, **Mariette CANÉVET** étudie les Pères de l'Église et en particulier Grégoire de Nysse, qui devient un guide pour aller « de commencements en commencements » dans la vie spirituelle, sans se fixer jamais. Les Pères nous montrent une voie d'unité intérieure, d'unification entre l'intellectuel et le spirituel, entre la culture et la foi, et ils donnent aussi des clés de discernement pour libérer notre aspiration au bien et cheminer vers la ressemblance avec Dieu. Le vocabulaire a changé, mais les tentations et les épreuves sont à peu près les mêmes, et surtout le but du chemin : rencontrer le Christ.

• On pourrait dire aussi : revêtir le Christ, nous dépouiller du vieil homme, et notre dossier consacré au **vêtement** s'arrêtera à ces symboliques chrétiennes, du vêtement perdu de la grâce originelle au vêtement blanc de la renaissance baptismale, en passant par le vêtement donné au Christ quand il est nu, qu'Élie AYROULET évoque avec Jean Chrysostome.

La thématique du vêtement est immense et touche de très près à la condition humaine. Seul de tous les animaux, l'homme s'habille, se pare et s'extrait de la nudité animale et originelle, non seulement pour se protéger des intempéries mais pour signifier ses appartenances, ses fonctions, et jusqu'à ses valeurs. Comme l'explique Laurent DENIZEAU, le vêtement est un fait de langage, une manière de se situer dans l'espace social, une manière d'être présent au monde : loin de dissimuler le corps, il le « signifie », lui donne sens, l'insère dans le monde symbolique.

De sorte qu'on peut finalement dire que l'habit *fait* le moine. Ou encore que le Lacoste tout neuf et très cher fait du lascar un « baron » dans sa banlieue. Il n'y a donc pas que le corps nu qui crie : ici, le vêtement crie le besoin d'enveloppe, de substance, d'étoffe humaine, comme le dit Yan PLANTIER.

Le corps nu crie quand cette nudité est le signe de la misère, il appelle alors la miséricorde : « J'étais nu et vous m'avez vêtu ». Le corps nu crie quand il est exposé au regard du prédateur, il appelle alors le respect et la pudeur, qui n'est pas qu'une manière de se protéger des autres mais bien une manière de se rapporter aux autres dans nos relations, une manière d'affirmer et de constituer notre intimité subjective, notre intériorité personnelle. Ce que l'analyse ne peut exprimer de la pudeur, en partie par pudeur même, la littérature le permet et les extraits de Kundera et de Gheorghiu que nous avons choisis le feront saisir avec leur génie propre.

Le corps nu crie quand il est Christ en croix, et l'art n'a pas nécessairement vocation à transcrire dans le bois, la pierre ou la couleur l'abandon du Serviteur, et à renouveler en quelque sorte le supplice, à susciter la curiosité malsaine qui entoure les condamnés à mort. Comme le montrent les figures choisies par François BOESPFLUG, l'art chrétien s'est donné mission de traduire la foi qui voit au-delà des apparences du corps, et reconnaît en Jésus la sagesse du philosophe, la puissance des empereurs, le courage des soldats, l'humilité d'un pèlerin,…

Au-delà des apparences, au-delà du vêtement, mais dans les gestes spirituels que se dévêtir et se revêtir symbolisent, nous pouvons suivre la voie du dépouillement, avec Jean Tauler, se dégager de tous les masques dont l'orgueil veut s'affubler et, comme l'explique Rémy VALLEJO, entrer dans la joie d'un abandon qui laisse Dieu agir à partir d'un néant reconnu et accepté.

C'est nu qu'il faut entrer dans la fontaine baptismale, pour renaître avec le Christ, le revêtir comme on revêt la gloire de la pureté et de la sainteté, comme on revêt la gloire de la pure offrande de l'Agneau, comme on reçoit l'habit de la victoire sur la mort et de l'entrée dans la vie qui ne finit pas. C'est sur cette espérance que s'achève l'article de Martine MERTZWEILLER, l'espérance d'une robe nuptiale que la main de l'homme n'aura pas tissée mais qui revêtira réellement la nudité de notre condition blessée.

• Blessée, la condition humaine ne l'est que trop, qu'il s'agisse des assauts terribles de la nature, comme on peut le voir dans le séisme qui a frappé Haïti l'an passé, ou qu'il s'agisse de la violence impardonnable des hommes dominateurs et conquérants sur leurs semblables.

C'est le mérite de nos frères Manuel RIVERO et Ignace BERTEN de montrer que dès ici-bas, confrontés à la puissance du mal, l'homme peut accueillir dans la foi la force de vivre et de partager, comme la force de lutter et de dénoncer l'injustice, d'établir le respect du droit, le respect de l'homme : ainsi l'homme revêt-il le vêtement de la justice, qui préfigure et annonce le vêtement de gloire du Royaume.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Mariette CANÉVET, des Pères de l'Église à l'accompagnement spirituel

Mariette CANÉVET est patrologue et collabore à l'Institut des Sources Chrétiennes. Elle est professeur émérite à l'université Marc-Bloch de Strasbourg (faculté de théologie catholique) où elle a enseigné de nombreuses années la littérature chrétienne ancienne. Spécialiste de Philon d'Alexandrie et de Grégoire de Nysse, elle a également beaucoup travaillé la question du discernement spirituel dans la tradition chrétienne.

Lumière & Vie : Vous avez commencé votre carrière en enseignant le grec à l'Université de Brest. Comment en êtes-vous venue à l'étude des Pères de l'Église ?

Mariette CANÉVET : En réalité, lorsque j'enseignais le grec à l'Université de Brest, les travaux scientifiques que j'entreprenais, comme se doit de le faire tout universitaire, avaient déjà la Patristique pour objet. Je suis issue, en effet, d'une famille orientée tout entière vers les sciences (ingénieurs, mathématiciens, agronomes, physiciens, etc.), mais divers événements dramatiques de mon enfance (en particulier la mort d'un jeune frère) ne me laissaient pas l'esprit suffisamment libre pour goûter la beauté pure et abstraite des mathématiques, par exemple. Je me suis donc tournée avec passion vers le domaine qui pouvait intéresser mes propres questions, à savoir ce qu'on appelait alors les Humanités.

Attirée par la philosophie, mais sensible aussi aux exigences morales et à la quête de vérité humaine que représentaient les langues dites mortes, je me suis progressivement spécialisée au

cours de mes études supérieures et j'ai succombé à la beauté de la langue grecque, de ses tragédies, de sa poésie, et, bien sûr, de sa philosophie. Je n'étais pas chrétienne et il me semblait – il me semble encore maintenant – que Platon a atteint un des sommets de ce que peuvent atteindre de simples humains.

C'est en arrivant à Paris, où j'ai poursuivi et achevé mes études, que je suis devenue catholique. Il m'apparaissait clairement que, si je voulais rester chrétienne, il fallait que ma culture en ce domaine soit du même niveau que ma culture profane. Or le Père Daniélou se trouvait être l'aumônier de notre école ; c'est donc tout naturellement que je me suis orientée vers la Patristique. J'y trouvais le maître incomparable et l'expérience de ces premiers chrétiens qui, d'une certaine façon, avaient suivi le même itinéraire que moi.

Bien sûr, nous étions dans les années du Concile, mais, n'ayant pas de passé chrétien, je ne mesurais pas vraiment ce qu'il y avait de nouveau et encore moins le poids d'un passé scolastique. J'ai beaucoup lu en ces années-là et pas seulement des Pères ; j'ai beaucoup écouté aussi des chrétiens « de souche » et c'est très progressivement que j'ai découvert la nécessité du renouveau. À l'indignation naïve d'une débutante a succédé, alors, la compréhension de la transformation à opérer.

Les Pères m'ont puissamment aidée à apporter ma pierre dans ce travail. Non qu'ils apportent vraiment des solutions, puisque tant de siècles nous séparent, et même toute une culture avec sa mentalité. Mais la foi jaillit chez eux avec la simplicité des débuts ; ils posent les questions les plus fondamentales et les posent bien. Pas de faux problèmes, pas de surcharge intellectuelle. Ils sont une lumière sûre pour orienter nos pas, ce qui ne nous dispense pas de devoir marcher.

L & V : Revenons à Jean Daniélou : quelle a été son influence sur vos études ?

M. C. : J'ai fait la connaissance du Père Daniélou à l'ENSJF[1] dont il était l'aumônier. Il donnait une conférence tout les vendredis soirs sur des thèmes bibliques, et célébrait la messe le mardi matin. À cela s'ajoutaient des enseignements de Patristique

1. L'École Normale Supérieure de Jeunes Filles fut créée en 1881 et ne fusionnera avec l'ENS de la rue d'Ulm qu'en 1985.

au cours desquels l'une d'entre nous faisait un exposé sur un Père ou telle œuvre d'un Père, suivi d'une intervention du Père Daniélou et d'un débat. D'année en année, le Père Daniélou m'a ainsi formée puis associée dans la publication d'extraits des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse dont j'assurais la traduction tandis qu'il écrivit l'introduction[2].

2. Il s'agit de *La Colombe et la Ténèbre.* Textes choisis des « Homélies sur le Cantique des Cantiques » réédité par le Cerf en 2009.

La marque peut-être la plus profonde que Daniélou nous a léguée, c'est de ne jamais dissocier une rigueur intellectuelle et scientifique sans concession d'une attitude de foi, voire de prière, respectueuse de l'intention même des textes abordés : un texte patristique n'est pas seulement un objet à étudier, bien qu'il soit aussi cela, mais la voix d'un chrétien à écouter, fût-il éloigné de tant de siècles. Cette attitude structure ainsi toute une vie : l'unité infrangible de la rigueur intellectuelle et de la foi.

À travers des écrits comme *Le signe du Temple, Bible et Liturgie, Les Symboles chrétiens primitifs*, mais aussi tout au long de ses enseignements, le Père Daniélou nous révélait l'inépuisable richesse et le sens des symboles chrétiens et leur prégnance historique. Alors qu'à cette époque la mode était au dépouillement, à la nudité et à l'abstraction (on ôtait les statues de saints des églises), nous apprenions à respecter la richesse de l'histoire et des cultures. Sans négliger la nécessité d'un discernement : Daniélou ne croyait pas à un christianisme « désincarné ».

De lui, je tiens aussi le respect et l'amour des cultures « païennes » que le Christ est venu accomplir, mais non abolir. De même que les Pères de l'Église ont su donner vie et sens à une culture antique essoufflée, de même nous devions connaître et aimer les cultures de notre temps et savoir dégager ce qui en elles, était aspiration authentique de l'homme à trouver son vrai sens et sa vraie destinée. La culture du Père Daniélou était immense et enthousiaste, sa curiosité et son intérêt pour son temps communicatifs, si bien que je n'ai pas appris à développer pour les Pères de l'Église un intérêt passéiste, plein de respect et de dévotion figés, mais à écouter leur voix au sein d'un dialogue universel.

Ce discernement qu'il fallait exercer dans les courants intellectuels, les modes, les cultures, ou le foisonnement d'une Église en plein renouvellement, il fallait aussi l'exercer en soi, entre les divers

courants qui traversent chacun de nous, les bonnes pensées comme les pires. Le Père Daniélou était aussi un incomparable maître spirituel. Des divers aspects de son influence, je retiens essentiellement l'exigence de développer une personnalité unie, sans fracture entre l'intellectuel et le spirituel, ni rupture entre le païen et le chrétien, ce qui, pour la convertie que j'étais, était évidemment vital[3].

3. Mariette CANÉVET a consacré deux ouvrages à ce maître : le premier en 1975, *Jean Daniélou 1905-1974* et le second en 2006, *Actualité de Jean Daniélou*, tous deux publiés au Cerf.

L & V : Vous avez donc traduit plusieurs *Homélies sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse. Avez-vous une prédilection particulière pour ce Père de l'Église ?

M. C. : Le quatrième siècle est comme un âge d'or de la Patristique. Mais des trois Pères Cappadociens (avec Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze), Grégoire de Nysse est le plus effacé dans la tradition. C'est dans les années 1940 que Balthasar et Daniélou en ont assuré comme une redécouverte. Grégoire est particulièrement attirant par la cohérence de sa théologie, la profondeur de ses réflexions, mais aussi la beauté de son écriture. Cette unité avait tout pour me plaire. C'est un auteur aux idées très personnelles dont l'intelligence force l'admiration.

Je l'ai abordé effectivement en traduisant des extraits des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* qui sont saisissantes de profondeur spirituelle sans qu'il y ait pour autant de retour psychologique ou pathologique sur soi. Son thème principal, qui est d'aller toujours de commencement en commencement, ne pouvait qu'enthousiasmer la débutante que j'étais.

J'ajoute qu'en entrant dans l'Église catholique j'avais rencontré beaucoup de gens, laïcs ou prêtres, qui me répétaient que le Christ « humble » n'était pas venu pour « les gens intelligents ». Tant le Père Daniélou que Grégoire de Nysse me montraient qu'il n'est, certes, pas nécessaire d'être « intelligent » pour être chrétien, mais que ce n'était pas non plus un obstacle, que le travail intellectuel peut aussi conduire à l'humilité : je respirais.

De Grégoire j'ai aussi retenu un enseignement bien précieux pour qui se lance dans des études patristiques, à savoir que Dieu est essentiellement indicible et incompréhensible : quiconque est appelé, par métier ou par fonction, à parler de Dieu ne doit jamais

oublier l'abîme qui sépare le discours humain de la réalité divine. Il faut avant tout se garder de mettre ses petites idées humaines à la place de la Parole de Dieu ; tel est le drame d'Eunome[4], le danger de toute interprétation de la Bible, la révérence ou le respect que l'on doit à l'Incarnation. Ce respect on le doit aussi, à un degré moindre, à tout Père, à tout auteur, dont on cherche à être l'interprète.

4. Eunome (mort vers 395), originaire de Cappadoce, évêque de Cyzique, n'admettait pas qu'un Fils engendré puisse être consubstantiel au Père. Il fut contredit par Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze.

La modération dans la pratique, vécue au sein d'une exigence de sainteté pourtant radicale, est aussi une des grandes leçons que m'a donnée Grégoire. Il faut toujours sortir de là où l'on est, sortir de ses idées étroites, de ses expériences spirituelles réelles mais chaque fois limitées, oublier ce qui est acquis pour tendre vers Dieu, présent mais jamais enfermé. Telle est l'exigence. Celle-ci ne conduit pourtant pas à un mysticisme échevelé, car la vertu se tient dans un juste milieu. Grégoire ne cherchait pas à rivaliser avec son frère Basile qu'il admirait tant et il avait horreur de ces ascètes qui méprisent les nécessités du corps et les limites de la nature humaine. Il propose ainsi un itinéraire vigoureux mais équilibré. Tel était aussi le Père Daniélou.

L & V : Chez Grégoire de Nysse, et sans doute chez d'autres Pères de l'Église, vous voyez à l'œuvre une herméneutique biblique très vivante, presque de dialogue, du fait de leur proximité avec les auteurs du Nouveau Testament…

M. C. : Ce sont effectivement les Pères qui m'ont appris à lire la Bible, et Grégoire de Nysse en particulier, puisque j'ai consacré ma thèse de doctorat à l'étude de son interprétation de la Bible[5]. Ce qui frappe avant tout chez eux, c'est que la Bible n'est pas d'abord un texte (écrit) mais une voix qui parle « pour nous qui sommes à la fin des temps ».

5. Cf. Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Études augustiniennes, 1983 ; on pourra aussi regarder l'article « La Bible et les Pères, jeunesse et impatience », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 116, 1994, p. 48-60.

D'une certaine façon aussi cette voix est unique : on ne peut donc pas se permettre d'isoler un passage comme s'il avait en soi un sens indépendant de l'ensemble de la révélation. Ce texte s'adresse à des auditeurs bien précis : il est donc conforme à l'intention du texte de ne pouvoir l'interpréter qu'à la lumière de la foi qu'il suppose. Les Pères ont une conception très englobante de l'inspiration des Écritures : elle suppose la présence de l'Esprit Saint non seulement chez les auteurs des divers livres, mais aussi

chez leurs lecteurs. Et l'Esprit Saint est donné à l'Église entière, non à un homme particulier, ce qui exige que l'on tienne compte de ce que nous appelons la « tradition ».

Grégoire, comme tous les Pères, possède une connaissance extraordinaire de l'ensemble de la Bible, ce qui fait qu'un verset en appelle une multitude d'autres et le moindre commentaire vous plonge dans tout un univers. Non seulement les Pères sont proches des auteurs du Nouveau Testament, mais ils partagent plus ou moins la même culture, en particulier leur univers symbolique. Leur façon de lire toute l'Écriture à la lumière du Christ est déjà présente chez saint Paul et se situe probablement dans la ligne de ce que le Christ enseignait aux disciples d'Emmaüs. Grégoire, au IV[e] siècle, se situe dans un contexte plus précis puisqu'il doit répondre à des « hérétiques » ariens, dont Eunome, qui pensent, de leur côté, être vraiment fidèles au message du Christ.

Il faut alors justifier le sens qu'on donne à un verset, non seulement sur le plan symbolique mais aussi sur celui de la logique des arguments et de la cohérence de la théologie. On goûte ainsi un équilibre délicat entre la lecture de la Bible dans la foi, dans la tradition, dans un univers symbolique et philosophique cohérent, et l'aube d'une exigence logique que prolongera la scolastique. Sans oublier non plus que les Pères grecs ont en partage avec les auteurs du Nouveau Testament une langue commune et qu'il est toujours utile de savoir comment eux comprenaient le texte.

Inversement le fait que je n'appartienne pas moi-même à l'univers culturel de ceux dont je partage la foi m'a permis de m'interroger sur le rapport entre la foi et son expression culturelle. Reconnaître dans l'Ancien Testament l'annonce du Christ est une donnée de foi ; mais se servir, pour la retracer, de la symbolique des nombres ou des noms est une méthode, rien de plus. C'est ce qui m'a conduite à me demander ce qu'une autre méthode, à savoir la nôtre actuellement, pouvait apporter de richesse nouvelle.

Cette méthode, comme toute méthode, comporte ses dangers : celui de considérer parfois le texte comme un objet indépendant de son but (« procurer la foi à celui qui l'écoute », dit Origène) et de s'éloigner de l'univers culturel dans lequel il a été écrit. Mais en exigeant de respecter le sens possible du texte au moment où

il a été écrit, l'exégèse moderne nous fait respecter les lenteurs de la révélation et ses étapes, chemin que nous sommes tous appelés à parcourir, chacun pour son compte.

L & V: Vous vous êtes aussi intéressée de près à Philon d'Alexandrie, et ce qui est peut-être plus original, à sa spiritualité.

M. C.: Quiconque s'intéresse aux Pères de l'Église ne peut pas ne pas s'intéresser à l'auteur auquel ils ont tant demandé: une langue et un vocabulaire qui leur permettent d'exprimer une foi biblique, une certaine tradition d'interprétation de la Bible, un dialogue fructueux avec les divers courants philosophiques de l'époque, etc. Philon se trouvant à la charnière et témoignant déjà d'une certaine spiritualisation de la foi juive fascine évidemment les premiers chrétiens, tout comme il fascine de nos jours les érudits qui se penchent sur les liens qui unissent nos deux religions.

On a beaucoup écrit sur Philon et la culture philosophique antique ou sur Philon et le judaïsme. Mais les écrits de Philon sont beaucoup plus inextricablement mêlés de culture antique que ne le sont les Pères eux-mêmes, et cette présence, presque cette gangue culturelle rend la lecture de ses œuvres difficiles surtout pour nos contemporains, souvent si éloignés de ce milieu. Or Philon est un grand spirituel et il m'a paru utile d'essayer de rendre plus clair et plus abordable son enseignement, tout en dégageant du même coup la continuité et la rupture qui se produit entre foi juive et foi chrétienne à l'aube du I[er] siècle.

Avec Philon, les Pères de l'Église partagent une même vision de l'homme, créé par Dieu et « orienté vers lui » comme dirait Augustin, mais sujet à des passions et des vices dont une certaine ascèse doit le libérer. Philon propose tout un itinéraire de « migration » loin de la voie « mixte », mais sans séparation de ce monde puisqu'il ne prône pas un idéal de vie monastique. On passe de l'exercice des vertus à un « état » vertueux vers lequel on tend, jusqu'à devenir tout entier l'homme qui appartient à Dieu comme son bien propre, en serviteur de « Dieu seul ».

C'est évidemment la notion de Dieu qui différencie l'univers du juif d'Alexandrie de l'univers des Pères. Ensemble ils enseignent, surtout Grégoire et Philon, la transcendance absolue de Dieu et son inaccessibilité. Mais bien que Philon semble avoir connu des extases et certainement une joie surnaturelle, il ne connaît pas la proximité de l'Incarnation qui fait toute la beauté des homélies de Grégoire sur le Cantique des Cantiques. Quant à savoir comment trouver son chemin d'homme uni à Dieu, Philon nous présente déjà bien des éléments de discernement qui seront repris par les Pères : l'idée que l'acte de discernement relève de la raison et de la foi indissolublement, ou des critères fondamentaux comme l'humilité et la joie[6].

6. Cf. Mariette Canévet, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, Cerf, 2009.

L & V : Les Pères sont des commentateurs de la Bible, mais avant tout ce sont des hommes avec leurs itinéraires spirituels. Celui d'Augustin a naturellement retenu votre attention.

M. C. : À notre époque où l'Occident se déchristianise et où beaucoup de gens ne voient pas ce que le christianisme pourrait leur apporter de meilleur, l'itinéraire spirituel d'Augustin est digne d'attention[7]. J'ai étudié comment la personnalité humaine d'Augustin n'a pu vraiment prendre consistance et découvrir sa vraie identité qu'en rencontrant Dieu. Il a longtemps cherché le bonheur dans les succès, à l'école ou dans sa carrière de rhéteur. Bien que comblé de réussites humaines il est à chaque fois victime de ce qu'il appelle des « joies amères ».

7. Cf. en ce sens le dossier consacré à Augustin dans *Lumière & Vie* n° 280, octobre-décembre 2008, et plus récemment dans la revue *Lire*, novembre 2011, p. 30 à 47, s'achevant par un entretien avec Rémi Brague.

Faute de vrai fondement, il se dissout dans une quête indéfinie, à quoi correspond significativement un besoin incessant de partir ailleurs, là où il espère trouver mieux. Jusqu'au moment où il découvre Dieu et n'éprouve plus le besoin de chercher d'autres lieux ni d'autres bonheurs. Découvrant Dieu, il découvre que son instabilité, c'est lui-même, car il est ce qu'il ignorait être : un être divisé contre lui-même[8]. Cette errance loin de Dieu lui donne une manière très personnelle d'analyser le péché dans le mouvement qui détourne de Dieu plus que dans un acte déterminé, comme en témoigne l'analyse très originale du livre X des Confessions.

8. Cf. Mariette Canévet, « Les Confessions de saint Augustin, un voyage spirituel », RSPT 87, 2003, p. 549-556.

L & V : Au-delà de leur herméneutique, les Pères vous intéressent pour leur sagesse spirituelle, leur discernement… C'est un thème que vous aimez retrouver chez des auteurs récents, comme Henry James.

M. C. : On dit souvent que notre génération manque de points de repère. Or l'une des réflexions majeures du christianisme naissant porte justement sur la nécessité, les méthodes et les critères du discernement. Comment savoir où est le bon chemin ? Au début du christianisme, les choix sont plus radicaux : pour ou contre le Christ ; et le martyre sanctionne le choix, ou l'exil, ou le refuge dans les montagnes, etc. Mais peu à peu le christianisme s'installe dans la société et la question se pose de distinguer Dieu et Mammon.

Ainsi naît une spiritualité riche d'expérience psychologique, de connaissance de la nature humaine et d'exigence de vivre dans le monde humain sans pour autant se confondre avec lui. Les Pères apprennent ainsi à ne pas confondre l'humain, qu'il faut respecter car Dieu l'a voulu, et le péché que l'on nomme vite, à l'époque, Satan. L'homme est guetté par une série de tentations dont la liste donnera naissance à notre liste des sept péchés capitaux. Mais, plus profondément, on apprend à lire comment ces humeurs naissent en nous, parfois jusqu'à l'acte, où voir le mal, comment lutter contre lui, où est le bien et comment libérer cette aspiration au bien qui est la marque de notre ressemblance avec Dieu[9].

Or cette doctrine complexe relève non pas d'une série de règles morales à appliquer de l'extérieur, d'une sorte de code à suivre ou à analyser avec curiosité, mais d'une expérience à vivre. On ne peut évidemment pas montrer en public comment cela se vit en privé ; c'est pourquoi la trame d'un roman m'a permis de voir comment joueraient ces règles dans un cas concret. *La Coupe d'Or* [10] m'intéressait d'autant plus que les allusions chrétiennes sont présentes mais rares, ce qui annonce bien une mentalité actuelle où les références chrétiennes sont devenues souvent inconscientes.

Il s'agit dans le roman d'un ménage à trois où la femme ignore complètement la situation, jusqu'au jour où le bât blesse et où il faut tout scruter à frais nouveaux pour connaître le réel et, si

9. Cf. Mariette Canévet, « Jalons pour une pratique du discernement spirituel : l'expérience de l'Église (IIIe et IVe siècles) », dans *Lumière & Vie* n° 252, 2001.

10. Henry James (1843-1916) publie *La coupe d'or* en 1904. Mariette Canévet lui consacre une étude avec *La fêlure dans la coupe. Le processus de discernement dans « La coupe d'or » de Henry James*, Cerf, 2000.

possible, le clarifier. On y voit aussi deux personnages qui ne savent pas discerner ; mais le lecteur peut comprendre ce qui les en empêche : l'un parce qu'il est personnellement impliqué, l'autre parce que le destin d'autrui, pense-t-il, ne le regarde pas.

Le roman éclaire non seulement la pratique du discernement, mais les qualités indispensables pour pouvoir discerner. Il m'est arrivé de donner une session sur ce roman à des moniales qui ont pensé, de prime abord, que le drame d'un ménage à trois ne les concernait pas, puis ont découvert, peu à peu, que les enjeux dépassent toute situation humaine concrète et que les règles sont utiles à tous.

L & V : Quand on enseigne le discernement spirituel, ne devient-on pas par là-même accompagnateur ?

M. C. : Les Pères de l'Église ne sont pas les seuls à avoir enseigné le discernement, mais aussi les Jésuites auxquels je suis particulièrement redevable et dont on sait qu'ils sont attachés à en perpétuer la tradition. L'enseignement en tant que tel ne met pas nécessairement en jeu le discernement « spirituel » : reconnaître ou non qu'un homme est apte à des études spécialisées, à telle matière plutôt qu'à telle autre, quelles sont ses lacunes et ses failles (intellectuelles) relève du jugement de la raison et donc d'un discernement humain. Savoir si tel exercice intellectuel est bénéfique ou pervers relève de critères qui ne sont pas nécessairement non plus religieux, encore moins nécessairement chrétiens.

En revanche l'enseignement permet d'acquérir une riche expérience humaine qui nourrit le discernement spirituel : l'exigence de ne jamais écouter un étudiant plutôt qu'un autre (l'impartialité), de bien séparer l'intérêt que l'on porte à quelqu'un d'un mouvement de sympathie personnelle, la nécessité d'écouter et d'entendre ce que dit l'autre, l'habitude de repérer ses difficultés à lui pour lui proposer des solutions, le détachement enfin, car les relations « étudiant-enseignant », en général, ne dureront pas toute la vie.

Mais l'enseignement dans une Faculté de théologie est plus complexe, car on partage la même foi et les étudiants cherchent

à acquérir des connaissances, certes, intellectuelles, mais aussi vitales tant sur le plan de la vie d'une Église à laquelle, le plus souvent, ils appartiennent, que sur celui de leur vie personnelle. On ne peut guère éviter de côtoyer le discernement spirituel. Mais en ce domaine il faut séparer l'enseignement public d'un cours, ou les contacts personnels qui peuvent se nouer ça et là. Les rapports changent alors de nature.

J'ai effectivement animé des sessions auprès de nombreuses communautés religieuses. Il n'échappe à personne qu'elles sont toutes en grande difficulté et l'aspect le plus visible en est la diminution des entrées aux noviciats et le vieillissement des communautés, ce qui correspond aussi à l'évolution des chrétientés en Occident. Pendant assez longtemps les règles de la vie monastique se sont transmises sans discussion, au nom de la « tradition » de l'ordre, sans qu'on se pose réellement la question du pourquoi de la pratique.

Or l'évolution brutale que connaissent nos sociétés remet tout en question et nous oblige à trouver une raison à nos agissements : obéir pourquoi, jeûner pourquoi, vivre à part pourquoi, etc. Ces questions, sous des formes différentes, se retrouvent aussi bien chez tous les baptisés en général, que dans les milieux monastiques. Les questions sont d'autant plus aiguës que l'on ne sait pas vers quel modèle ou quel idéal tendre et le discernement spirituel est d'autant plus vital qu'on avance à tâtons.

L'enjeu est de comprendre comment les grandes règles monastiques dont je pense qu'elles n'ont rien perdu de leur valeur, peuvent orienter un homme du XXI[e] siècle vers Dieu. Les rapports humains ont changé : on n'obéit plus de la même façon, le rapport à la pauvreté n'est plus le même, la mendicité n'a plus la même résonnance sociale, etc. Un monastère n'est pas un ilot paradisiaque et il faut d'abord, essentiellement, me semble-t-il, comprendre ce qui se passe dans la société : c'est exactement une lecture d'ordre prophétique.

Les Pères ont évidemment encore quelque chose à dire puisqu'ils nous rappellent quelles sont les vraies questions des origines et à quoi nous devons répondre, même si une réponse n'a de validité matérielle que pour la société à laquelle elle est donnée.

L & V: Vous vous êtes penchée sur la question de l'obéissance religieuse chez les Pères : est-ce un domaine que l'individualisme et l'autonomie moderne rendent caduque ou incompréhensible ?

M. C. : Beaucoup de facteurs viennent ternir, à l'heure actuelle, la notion d'obéissance : l'individualisme et l'autonomie, bien sûr, mais aussi une défiance profonde envers l'autorité, que nous ont apprise des régimes politiques pervers et des guerres destructrices. De plus, une certaine routine de la tradition a fait que l'on demandait d'obéir sans discuter, oubliant une fois de plus pourquoi l'obéissance est un chemin et vers quoi il veut conduire[11]. De plus, je crois qu'au cours de son histoire le christianisme mûrit et se développe : vingt siècles de christianisme font que le chrétien actuel n'est plus exactement un novice. Il est un peu à l'âge bien connu où l'enfant demande à tous bouts de champ : « pourquoi ? »

Les Pères fondateurs de la vie monastique mettent un fort accent sur la nécessité de l'obéissance mais expliquent que le novice, au départ, a un jugement gauchi par tout ce qui, en nous, et dans la société, éloigne de Dieu. Pour rectifier le jugement et le purifier de ses erreurs, il faut a priori renoncer à son jugement propre et faire confiance à l'aîné dont le jugement personnel et la vie ont été purifiés.

On oublie de dire que la grande majorité des textes patristiques – et certains le disent expressément – concernent la formation du débutant, et que l'obéissance a pour but l'humilité, laquelle n'a rien d'incompatible avec le discernement. On a aussi pris à la lettre des anecdotes symboliques comme celle du moinillon qui arrose un bout de bois sec, si bien que celui-ci se couvre de feuilles et de fleurs. C'était une figure du fruit de l'obéissance, non une invitation à la bêtise.

On oublie encore que le but de cette formation était de faire du novice un moine accompli et un futur « ancien », c'est-à-dire un être tout entier donné à Dieu dans une parfaite liberté et non une parfaite servitude. C'est avec une liberté étonnante, par exemple, qu'on voit, chez Cassien, le jeune moine recevoir le conseil de quitter le monastère dans lequel il a pourtant fait vœu

11. Cf. Mariette Canévet, « Comment une règle monastique peut-elle intégrer l'exception ? », *Théophilyon,* t. XVI-1, 2011.

de demeurer, à partir du moment où il comprend que le meilleur chemin spirituel l'appelle ailleurs.

Le renouveau, pour nous, aujourd'hui, serait peut-être de mieux mettre en lumière le fait que les chemins ne sont que des chemins, mais que le but est radical : rencontrer le Christ, ce qui ne dispense pas d'être honnête à l'égard du chemin et d'accepter que ce chemin soit éclairé par le jugement de l'Église, au-delà de nos propres élucubrations.

L & V : La Patristique est aussi une passerelle œcuménique, compte tenu de l'intérêt qu'elle suscite chez les orthodoxes, avec des différences d'interprétation et de réception…

M. C. : Au cours d'un congrès patristique tenu à Oxford dans les années qui suivirent le Concile, nous étions environ sept cents personnes, de confessions les plus diverses, en train d'écouter une conférence que l'on interrompit pour nous annoncer l'élection du primat de l'Église anglicane, Mgr Ramsey. Je me souviens que nous nous sommes tous levés pour applaudir avec une vraie joie. C'est une expérience œcuménique qu'on n'oublie pas.

La Patristique a le mérite de nous ramener à des textes et à des hommes qui sont pour nous tous un fondement. Nous nous reconnaissons tous dans la valeur que nous accordons à ces textes, et pourtant nos interprétations diffèrent. Non seulement ces divergences nous interrogent sur les raisons qu'ont les autres de s'en tenir à tel ou tel sens, mais cela remet en question nos propres interprétations. Et comme nous sommes formés aux exigences scientifiques, l'interrogation est radicale.

On découvre alors deux choses : l'étonnement émerveillé de constater qu'après tant de siècles de séparation on ait le même attachement pour ces textes, et, pour l'essentiel, la même compréhension de leur message ; mais aussi combien le contexte historique, les différences de mentalité et de langue, ont pu faire diverger nos lectures. La Patristique est, à mes yeux, un lieu privilégié de réflexion, de remise en cause, mais aussi de joie à retrouver un chemin commun à partir de nos fondements sûrs.

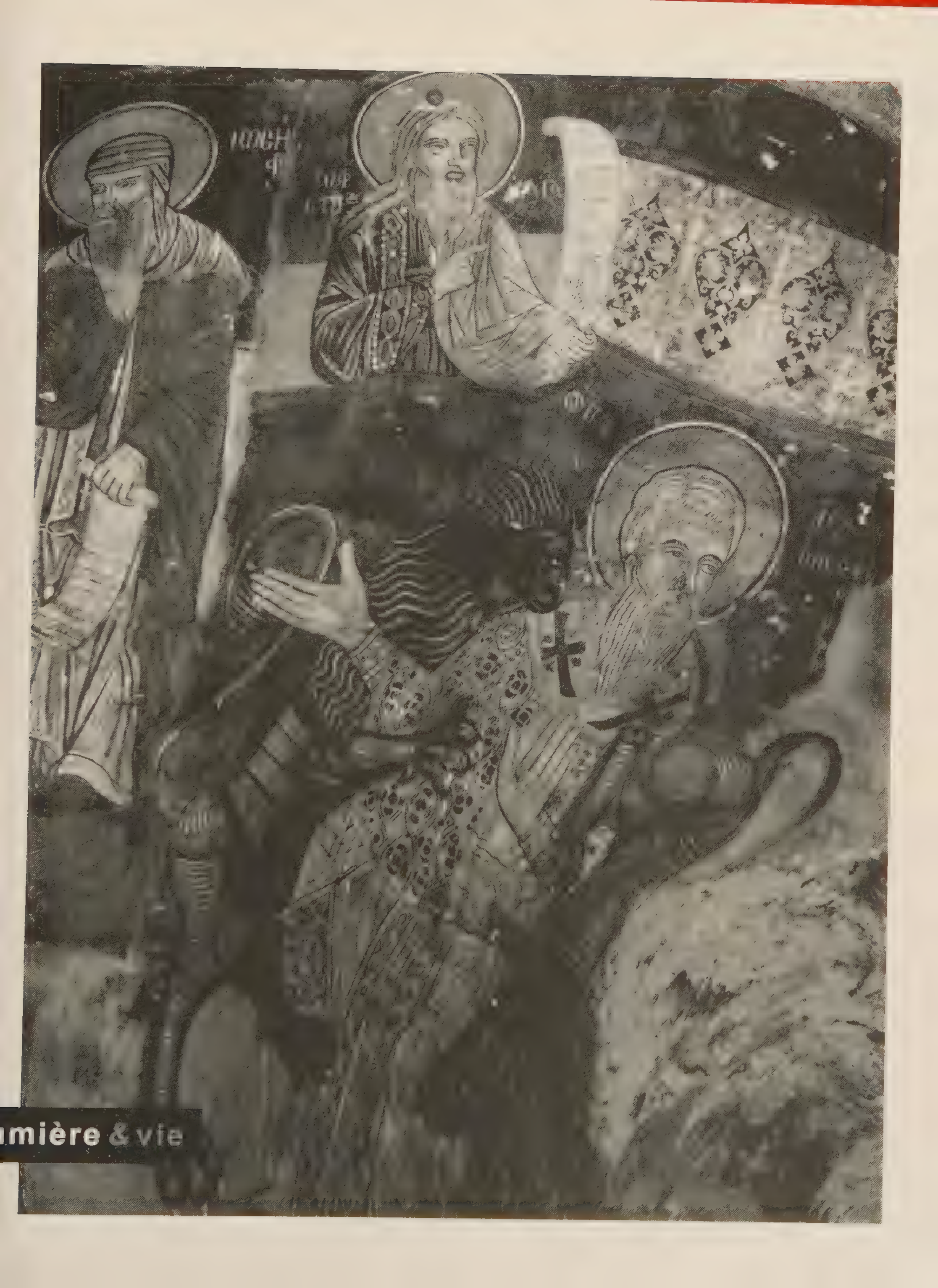
Je parle ici de notre dialogue avec les orthodoxes dont je me suis préoccupée alors que je ne suis pas particulièrement compétente dans le dialogue avec les Églises protestantes. Les orthodoxes sont beaucoup moins sensibles que nous à l'évolution historique; ils ont donc une conception de la tradition qui nous paraît parfois figée. En revanche les catholiques sont liés à des pays qui, historiquement, ont été des conquérants: l'évolution ne leur fait pas peur mais les orthodoxes ont le sentiment d'un certain irrespect ou oubli de Dieu au profit d'une vision purement humaine et terrestre.

Chacun doit donc discerner en l'autre et en soi, à propos de références communes, où sont les fidélités, où sont les errances. Lorsque que j'ai fondé le groupe de réflexion catholique-orthodoxe, nous avons décidé avec humour de discuter d'abord de sermons anglicans de Newman[12], chacun de nous pouvant critiquer librement des opinions « anglicanes » sans risquer de heurter l'autre. La conversion de Newman s'appuyant justement sur la lecture des Pères nous entraînait ensuite dans des discussions plus précises. Ce groupe existe toujours et ses membres sont arrivés à une grande confiance fraternelle réciproque et une grande liberté qui rendent ses discussions étonnamment fructueuses.

12. Mariette CANÉVET a traduit une partie des sermons paroissiaux de Newman ; cf. *Sermons paroissiaux*, 7, *Le renoncement chrétien*, Cerf, 2007.

→ *Ignace d'Antioche dévoré par les bêtes sauvages*, fresque d'une église d'Afrique du nord.

Mariette CANÉVET


umière & vie


lumière

Laurent DENIZEAU est docteur en sociologie et anthropologie, et maître de conférences à l'Université catholique de Lyon. Il a publié une Petite ethnographie d'une tradition monastique. À propos de la foi et de la pratique religieuse (Téraèdre, 2010).

Laurent DENIZEAU

Le nu et le vêtu

Au même titre que le langage, le vêtement est un fait universel, à tel point qu'il apparaît comme fondateur de notre humanité. De l'étui pénien des guerriers papous aux créations des grands couturiers, cette universalité se traduit par une grande variété de formes, de matériaux et d'agencements. Certains anthropologues ont tenté de ramener cette diversité à un nombre limité de types, tel André Leroi-Gourhan[1], qui fait la distinction entre vêtements drapés, vêtements droits formés de rectangles cousus et vêtements coupés épousant la forme du corps. Cette variabilité conduit les groupes à se distinguer les uns les autres par l'emploi de tel ou tel détail ou configuration particulière.

1. Cf. André LEROI-GOURHAN, *Évolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, 1945.

À ce titre, le vêtement est une production culturelle. Dès lors, il semble ne pouvoir s'appréhender qu'en regard d'un univers de représentations qui en prescrirait les usages. Mais, au-delà de cette diversité vertigineuse d'attributs vestimentaires et de significations culturelles, que signifie se vêtir ? Le vêtement joue bien entendu un rôle de protection contre l'environnement mais, bien plus, il constitue un moyen privilégié de communication des valeurs, du statut social, du rôle, bref de l'identité de son porteur.

← *Kala nu et Kala en uniforme*, miniature indienne (montage), vers 1815. David Museum, Copenhague.

La nudité apparaît alors comme une mise à nu du corps, non seulement dans son évidence anatomique mais surtout sociale. Ce bref détour par la nudité pour traiter du vêtu nous permettra

de proposer une approche socio-anthropologique de l'acte de se vêtir pour considérer finalement que le sens du vêtement n'est pas de cacher le corps, mais de le signifier.

Le corps nu

Le vêtement apparaît à la surface de l'intime, en même temps qu'il nous agrège à la vie sociale. Il peut donc s'envisager comme un espace borne, entre soi et les autres, qui tient lieu de grille de lecture de l'autre et donc de repère dans la construction de l'interaction. La nudité apparaît alors comme une mise à nu de ce corps social, revendiquée par les adeptes du naturisme qui y voient la possibilité d'un espace d'égalité dans l'être-ensemble. Le regard porté sur le corps nu se veut alors exempt de jugements, dans la mesure où il se trouve dépouillé de toute coloration sociale[2].

2. D'un point de vue sociologique, le corps nu dit encore quelque chose de son appartenance sociale, avec la notion d'*hexis corporelle*, véritable *habitus* fait chair.

Mais, dans ce qu'elle peut témoigner des réalités brutes du corps, la nudité peut se lire comme une absence de valeur sociale. Claire Marin témoigne d'une de ses confrontations de malade nue face au médecin :

« J'arrive en urgence pour une péritonite. On me dit de me déshabiller entièrement et d'attendre dans la salle d'opération. Je reste là, nue, pendant un bon quart d'heure. Entre le chirurgien, particulièrement agacé d'avoir été réveillé en pleine nuit. Surpris de me trouver debout et non pas endormie sur la table d'opération, il laisse parler sa sensibilité. « Qu'est-ce qu'elle fout à poil celle-là ? » crie-t-il à la cantonade. « Où est-ce qu'elle se croit ? » C'est de lui que dépend la disparition de la douleur qui me tenaille depuis le matin. Je dois donc le laisser m'humilier. Ce sera la première fois d'une longue série […]. Il s'est fait prendre au piège le plus élémentaire. Celui de la nudité. Cette manière qu'a la maladie de nous mettre sur un pied d'égalité dans le dénuement, la vulnérabilité, l'impuissance. L'insignifiance. Nue, je ne suis plus personne. Nue, je n'ai plus d'identité, je peux être humiliée en toute impunité »[3].

3. Claire MARIN, *Hors de moi*, Allia, 2008, p. 65-66.

Dans certaines situations, la nudité peut dire l'insignifiance. Le vêtement se révèle donc à une place fondamentale dans la construction de notre identité comme de notre place dans le jeu

social, dans la mesure où il nous y inscrit comme sujet. À ce titre, il y a un enjeu humain du vêtement.

Pourquoi l'homme s'habille-t-il ?

Les philosophes, anthropologues, sociologues, historiens, psychologues ont beaucoup glosé sur les motivations de l'habillement. Trois fonctions semblent récurrentes dans ces débats : protection, pudeur, ornementation.

Le vêtement aurait en premier lieu une fonction de protection répondant aux nécessités de l'adaptation au milieu dans lequel l'homme évolue. Mais se vêtir ne répond pas qu'à un impératif de survie dans un environnement plus ou moins hostile où le corps de l'homme apparaît dans sa plus grande fragilité. Car la fragilité humaine n'est pas seulement d'ordre physique. « Animal politique », il faut à l'homme définir les frontières de l'acceptable dans l'exercice du vivre-ensemble. Sorte de seconde peau, il circonscrit les limites entre soi et le monde extérieur, entre l'intimité et ce qui peut en être visible par d'autres.

Le vêtement circonscrit les limites entre soi et le monde extérieur, entre l'intimité et ce qui peut en être visible par d'autres.

À ce titre, il répond à un système de convenances définissant les frontières sociales du visible et du non visible. Le vêtement joue là encore un rôle de protection, mais cette fois-ci contre le regard d'autrui. En ce sens, il participe à cet impératif du vivre-ensemble qu'est la régulation des comportements de chacun et la définition des normes partagées de l'interaction des membres du groupe. Il instaure des repères qui visent à préserver l'intégrité de soi dans la relation à l'autre, protégeant le corps de toute violation de son intimité.

Le vêtement se laisse saisir dans une dimension éminemment culturelle car la pudeur fonctionne comme une norme relative à un groupe déterminé. Une manière de se présenter jugée impudique dans un groupe pourra tout à fait satisfaire aux normes d'un autre groupe. Ainsi en est-il de l'étui pénien des papous, qui peut choquer le regard étranger et être jugé impudique alors même qu'il traduit la virilité et signifie ce qu'est être homme au sein de cette société.

Cette dimension culturelle est encore plus évidente lorsque l'on appréhende la fonction d'ornementation du vêtement qui ajoute une valeur esthétique à une approche fortement utilitariste. Le vêtement peut se révéler parure, ce qui n'exclut pas sa fonction de protection. Se vêtir devient alors un acte d'embellissement de soi et, tout comme l'exigence de pudeur, de communication avec autrui.

Distinction fut faite entre le vêtement comme fait de protection et le costume comme fait de parure[4]. Mais ces trois dimensions (protection, pudeur, ornementation) ne sont pas exclusives les unes des autres et l'on ne peut considérer un vêtement sous l'angle d'une seule fonction. Il ne s'agit pas par exemple de considérer le passage de la fonction de protection à la fonction d'ornementation comme révélateur d'un glissement de la nature avec ses impératifs de survie vers la culture.

4. Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 433.

Ces diverses fonctions nous montrent surtout que le vêtement est d'abord un fait social et culturel, en ce sens qu'il concerne notre relation à l'autre et au monde. Ce qui doit donc être considéré, c'est l'inscription de l'acte de se vêtir dans un univers de représentations, une certaine façon de voir le monde et d'y trouver sa place. Le vêtement agit comme système, c'est-à-dire comme une structure composée d'éléments signifiants dans la mesure où ils sont liés par un ensemble de normes qui établissent les usages et valeurs de l'acte de se vêtir. C'est pourquoi, d'un point de vue socio-anthropologique, le vêtement doit s'appréhender moins en tant que forme esthétique ou mode d'expression de soi qu'en tant qu'objet institutionnel régulant les modalités de l'interaction.

Le vêtement est d'abord un fait social et culturel, il concerne notre relation à l'autre et au monde.

La fonction instituante du vêtement

Un bel exemple de fonction instituante du vêtement nous est fourni par les uniformes : attribut d'une fonction au sein de l'ordre social, l'uniforme structure la relation à l'autre ; en soulignant une différence de statut, il signifie une autorité. À travers ce dispositif identitaire se dessine à la fois une visibilité et une mise en œuvre de l'ordre social.

Une visibilité, puisque l'uniforme dit quelque chose de la grandeur de l'institution. Il donne à voir une réalité institutionnelle, qui est à la fois soumise à des normes et productrice de normes. L'uniforme dévoile des enjeux de distinction qui soulignent le caractère instituant des organisations : assigner des rôles et définir un protocole d'interaction. Ainsi, l'uniforme réunit le corps physique de son porteur avec le corps institutionnel, dépasse l'individu pour le faire accéder à une réalité collective[5].

Porter l'uniforme c'est aussi porter la responsabilité d'une mission. En matière d'uniforme, le vêtir devient alors investiture car l'uniforme parle toujours d'un rôle à jouer dans l'ordre social. Cette fonction instituante se retrouve aussi dans les vêtements sacerdotaux qui, en rendant visible l'ordre du sacré, disent quelque chose du rôle sacramentel de leur porteur. L'individu s'efface derrière la dignité de sa fonction au sein de cet ordre. Bien plus, en matière de sacré, la vêture s'avère performative. Si, comme le veut l'adage (peut-être à tort), l'habit ne fait pas le moine, il fait néanmoins le prêtre.

Le vêtement est un fait de langage

Le vêtement, tout comme le langage, répond à l'impératif de communication avec autrui et de l'intégration au groupe. En ce sens, le vêtement constitue un acte de langage.

Dans son article consacré à la sociologie du vêtement[6], Barthes fait un rapprochement entre l'approche saussurienne du langage et l'articulation entre vêtement, costume et habillement. Ce rapprochement lui permet de penser les relations entre l'individuel et le collectif dans l'acte de se vêtir : la parole est à la langue ce que l'habillement est au costume. Pour Saussure, la langue est une institution sociale et la parole un acte individuel, une manifestation de la fonction de langage[7]. Ainsi, la langue est un système dans lequel l'individu va puiser sa parole.

Barthes propose de distinguer d'une façon analogue dans le vêtement une réalité institutionnelle conçue comme une réserve normative dans laquelle l'individu va puiser sa propre tenue. Il appelle cette réalité institutionnelle le costume et la réalité individuelle par laquelle s'actualise l'institution du costume,

5. Cf. Nicole d'Almeida et Sylvie Merran, « Le corps glorieux des institutions : analyse de l'esthétique mobile de l'uniforme professionnel », in *Recherches en communications*, 17, 2002, p.61-75.

6. Cité à la note 4.

7. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1949.

l'habillement. Ainsi, « le fait d'habillement est constitué par le mode personnel dont un porteur adopte (ou adopte mal) le costume qui lui est proposé par son groupe »[8]. Costume et habillement forme le vêtement à la manière dont langue et parole constituent le langage.

8. Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 436.

L'intérêt de distinguer le costume comme institution du vêtir des actes concrets par lesquels il se réalise est d'inviter à dégager les composantes sociales du costume (la culture, l'âge, le sexe, le rang social, etc.), distinctes des caractéristiques individuelles (relatives à la manière de porter le vêtement: son désordre ou sa saleté par exemple n'ont pas de valeur sociologique pour Barthes, hormis s'il s'agit de signes intentionnels, comme dans un costume de scène).

Barthes va radicaliser cette distinction entre l'individuel et le collectif et ne voir d'intérêt sociologique que dans le « fait de costume », le « fait d'habillement » ne pouvant avoir qu' « une signification morphologique, psychologique ou circonstancielle » mais non sociologique. Le costume est donc le seul objet d'une sociologie du vêtement, dans la mesure où il est appréhendé comme une institution répartissant les usages du vêtir et structurant les rapports sociaux.

Mais, en dehors de toute construction conceptuelle, les domaines respectifs de l'individuel et du collectif semblent beaucoup moins cernables. Car l'individu reste un être éminemment social, qui se construit à travers un ensemble de représentations partagées par le groupe auquel il appartient. Si le désordre ou la saleté n'ont pas de valeur sociologique pour Barthes, dans la mesure où ils reflètent un comportement individuel, il n'en reste pas moins qu'ils peuvent s'avérer signifiants dans la manière de construire sa relation à l'autre. Le désordre pourra être jugé sans importance ou au contraire insultant suivant les situations. Intentionnel ou non, il contribuera à marginaliser ou intégrer son porteur dans l'interaction. La saleté peut être non intentionnelle, elle va néanmoins induire des comportements qui iront de la négligence à la gêne, toujours en fonction des situations.

Autrement dit, même non intentionnelle, la façon individuelle de traduire ou non les exigences sociales en matière

de vêtement induit néanmoins une lecture sociale distinguant ce qui est approprié de ce qui ne l'est pas et permettant de situer son porteur dans un espace social. Bien plus, l'habillement dans ce qu'il peut avoir de plus individuel est toujours le fruit d'un imaginaire, d'une façon de concevoir sa place dans le monde.

L'apport de la proposition de Barthes ne se situe pas dans la distinction entre costume et habillement à proprement parler, mais dans l'attention sociologique qu'elle suggère à l'égard du vêtement. Le vêtement est un « modèle social », c'est-à-dire un système répartissant les conduites collectivement attendues dans lequel chaque individu va puiser sa façon de se situer dans l'espace social. Ainsi, ce qui est signifiant d'un point de vue sociologique dans le vêtement, c'est ce qu'il dit du degré d'intégration de son porteur par rapport à la société dans laquelle il vit.

L'habillement dans ce qu'il peut avoir de plus individuel est toujours le fruit d'un imaginaire.

« Le vêtement de deuil a pu être blanc autrefois, il est noir aujourd'hui ; une symbolique des couleurs peut avoir un intérêt historique ; mais le fait social, ce n'est pas la couleur du deuil, c'est le mode de participation qu'il implique »[9]. Ce n'est pas le vêtement en tant qu'objet qui retient l'attention du sociologue ou de l'anthropologue, car la même forme ou la même couleur pourra revêtir des sens différents en fonction des lieux et des époques, mais le vêtement dans ce qu'il signifie et implique dans les manières d'être présent dans l'espace social. Le vêtement comme modèle social engage un certain mode de présence aux autres, qui est aussi un mode de présence au monde.

9. Roland Barthes, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales ESC*, 3, 1957, p. 440.

Le vêtement ne cache pas le corps.

Le vêtement ne cache pas le corps, il le signifie dans sa dimension sociale. Le vêtement est vu et surtout lu. Il fait toujours l'objet d'un déchiffrement en fonction d'un ensemble de conventions qui permettent de situer le sujet dans la trame du social.

L'acte de se vêtir est codifié car le vêtement dit l'appartenance de son porteur. Il rend visible les clivages comme les solidarités.

En pays bigouden, la hauteur du velours de la robe de bal des jeunes filles permettait aux jeunes hommes d'identifier leur rang social, et d'inviter à danser des cavalières de même rang qu'eux[10]. Cela ne vaut pas seulement pour les vêtements que l'on pourrait dire traditionnels. Les significations que chaque communauté accorde à ses attributs vestimentaires comme aux manières de les porter constituent autant de façons de transmettre ses valeurs et son organisation sociale.

10. Yves DELAPORTE, « Vêtement » in Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1991, p. 739-740.

Mais il ne faudrait toutefois pas comprendre cette idée dans un sens restreint, en faisant du vêtement l'uniforme d'un groupe, en laissant de côté la possibilité d'une création individuelle. Car il existe bien, au-delà de la diversité culturelle, une grande variabilité individuelle, reflet de ce que chacun choisit d'exprimer de lui-même à travers le vêtement qu'il porte. Il n'en demeure pas moins que cette variabilité répond à un ensemble de représentations partagées dans lequel chacun va puiser son lot car, pour que le vêtement dise quelque chose de sa singularité à d'autres, il faut néanmoins qu'il soit interprétable par d'autres et donc fasse appel à un référentiel collectif.

Pour que le vêtement dise quelque chose de sa singularité, il faut qu'il fasse appel à un référentiel collectif.

Chacun son « style », mais à l'intérieur d'un même ensemble culturel, une jupe reste définie par une certaine forme qui la distingue d'un pantalon, pour un certain usage qui est de couvrir les jambes, pour un certain public, qui est féminin. Il y a bien différentes jupes comme différentes manières de les porter mais limitées par les représentations culturelles de ce qu'est une jupe et son usage.

Ne pas satisfaire *a minima* aux représentations du vêtir à l'intérieur d'un groupe c'est introduire de la confusion dans l'interaction en ne jouant pas le rôle qui nous est imparti, en exprimant une rupture là où il nous faut au contraire signifier un partage. Ce qui conduit à définir le système vestimentaire propre à un groupe comme « un ensemble de pièces et de règles de combinaison (dont certaines sont impératives et d'autres facultatives) »[11].

11. Yves DELAPORTE, « Vêtement », ibidem, p. 740.

Il existe plusieurs modalités possibles dans l'acte de se vêtir à l'intérieur d'un même ensemble culturel, laissées à

l'interprétation individuelle, sans toutefois que ces possibilités soient illimitées car elles répondent à un ensemble de pièces et de manières de les combiner. La variabilité dans les formes et dans l'agencement de ces pièces permet aux individus comme aux groupes culturels de se distinguer les uns des autres, et donc par là même de se définir les uns par rapport aux autres. En ce sens, l'acte de se vêtir est constitutif de son identité, inséparable de l'altérité.

Le vêtement signifie le corps

Le vêtement ne cache pas le corps, il le signifie dans son rapport au monde. De nombreux costumes traditionnels mettent en scène une cosmogonie et servent de support à des représentations d'ordre religieuses ou mythiques, comme l'exemple de cette tribu berbère du Maroc dont trois fils rouges cousus dans le burnous des hommes commémorent l'assassinat de l'ancêtre mythique par trois coups de couteau[12]. Ainsi, le vêtement est le reflet d'un univers de représentations, d'une certaine façon de penser le monde et la place qu'y occupe son porteur avec et au travers des autres.

12. Yves Delaporte, « Pour une anthropologie du vêtement » in M. de Fontanes et Y. Delaporte, (dir.) *Vêtement et sociétés /1, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979*, Laboratoire d'ethnologie du Museum national d'histoire naturelle, Société des amis du Musée de l'homme, p.3-13.

Le vêtement exprime tout autant qu'il fonde notre rapport au monde, qui est avant tout une relation aux autres. Dans un contexte vestimentaire fortement soumis aux phénomènes de modes, l'accent est souvent mis sur la dimension expressive du vêtement : ce qu'il dit de la personnalité de son porteur (son « style »), ou de ce que celui-ci souhaite en montrer, voire de ce qu'il rêverait d'être. Bien sûr le vêtement dit quelque chose, mais cette dimension expressive dépasse nettement l'expression de soi.

Si le vêtement participe de l'élaboration identitaire, c'est dans la mesure où il marque le lien qui nous unit à d'autres, lien fondateur de notre dimension de sujet. Le paradoxe veut que le soi ne puisse se définir que par contraste avec ce qui n'est pas soi, donc dans une dimension relationnelle. C'est pourquoi l'identité est inséparable de l'altérité. Et en *disant*, le vêtement *fait* car il inscrit son porteur dans une relation à d'autres, lui assignant une position et un rôle à jouer dans l'espace social.

À l'intersection de soi et des autres, le vêtement dit quelque chose de son porteur comme il signifie sa place dans le groupe et finalement nous parle d'une manière de présenter et de se représenter le monde et la position que chacun y occupe. Objet politique, le vêtement est un objet symbolique. Il signifie. En tant que symbole, le vêtement répond à l'impératif premier de la vie collective qui est la communication. Non simplement parce qu'il transmet du sens mais parce que, comme toute production humaine, il contribue à construire le monde dans lequel nous vivons.

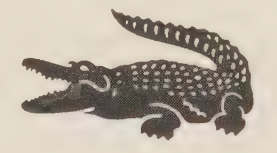
Laurent DENIZEAU



Yan PLANTIER

Yan PLANTIER est agrégé de philosophie ; il a enseigné plusieurs années en établissement pénitentiaire pour mineurs. Membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Les vêtements de marque ou l'étoffe d'un homme



Que dire de ma surprise quand, après une enquête sur le terrain même de mon travail d'enseignant, intervenant pour une part de mon temps en « établissement pénitentiaire pour mineurs » et pour une autre part dans un lycée bourgeois lyonnais, je découvris que le budget accordé aux vêtements était trois fois plus élevé chez les jeunes délinquants que chez les lycéens aisés pourtant si soucieux de la mode ? Il m'a fallu plusieurs confirmations pour que je reconnaisse comme un fait établi les sommes, invraisemblables pour des jeunes gens issus en grande majorité de milieux pauvres, dépensées en survêtements, teeshirts, baskets, casquettes, caleçons, chaussettes, chaque mois. Autour de 4 000 € par an, pour environ 1 200 € du côté des lycéens. Mon étonnement fut encore redoublé d'apprendre le souci de ces « hors-la-loi » de payer « cash » ces mêmes vêtements, jouant d'une attitude fortunée dans le magasin renommé.

La manière de se vêtir de ces jeunes « lascars » est terriblement codifiée : les baskets et le survêtement dominent, comme des signes d'appartenance, arguant de la liberté de mouvement qu'ils permettent en cas de course poursuite. L'ensemble doit être impeccable, propre et sans aucune trace d'usure (l'idéal étant d'acheter un exemplaire neuf tous les mois). Chacun des habits doit être « marqué » par un logo de référence, chaque élément de la tenue appelant alors au respect.

Il s'agit de ne jamais « faire pauvre », de ne jamais montrer sur soi que le ravitaillement familial, en matière de nourriture, s'effectue dans les « discounts », de ne jamais donner à penser que l'on est défavorisé. La banlieue devient un territoire, un mode de vie, une seigneurie avec ses « bouffons » et ses « barons ». Il s'agit d'avoir la classe ! De faire péter la marque ! De montrer qui l'on est ! Mais dans le même temps de rappeler son écart par rapport au monde hors la cité, son appartenance au clan. Bref, le survêtement Lacoste ! Blanc, princier, stéréotypé, uniformisé, unisexe, mais dont le moindre changement de détail ravit les experts, permet de dater la pièce et suggère un élan de vitalité dont seuls les élus savent profiter.

Une ligne de vêtements pour une ligne de vie : « t'en es » mais « t'en n'es pas » ; « t'en es » parce que « t'en n'es pas » ; « t'en es » là où « t'en n'es pas ». Transgresser les lois

d'une société pour mieux assumer les codes de réussite qu'elle met en œuvre. Importer ces codes en les adaptant au milieu qui demeure le seul viable pour celui qui se sait hors-jeu. L'habit riche du pauvre. Le survêtement de marque. L'uniforme de l'émeutier revêtu comme une pièce de haute couture. Ah ! le génie d'un monde où les pauvres jouent aux riches sans trop gêner ceux qui le sont, sans discours révolutionnaire, sans dénonciation ni contestation, sans prétendre au mélange ! Il suffit d'imiter sans renier son appartenance. Il suffit d'être une gloire locale. Un « pélot d' la Cité qu'a des couilles et du baille » ! Y compris pour les filles, quand elles ne choisissent pas la voie de la discrétion voilée. « Vaut mieux qu'elles s'habillent en mecs plutôt qu'elles jouent les putes ! ».

Devant tout cela, émotion, dépit, révolte. Quelle quête de reconnaissance se dit là ! Quelle absence d'initiation des pères pour que l'exhibition de la marque auprès des pairs vaille comme un rite de passage, sans que l'appartenance n'emporte aucune transformation existentielle ! Quelle persistance à souhaiter encore être quelqu'un quand on est tenu pour rien, par la Société comme parfois par ses proches. Le conatus de Spinoza jusqu'à la signature arborée sur la casquette. Il y a pourtant bien du ridicule à croire être un Monsieur, quand le survêtement connote à ce point la détente sportive (mais ici sans la transpiration), la non-insertion professionnelle, la « rouille » et la flemme ; quand l'attitude surdéterminée par une démarche lente et cadencée et par un œil belliqueux suggère la dénomination de « racaille » et quand le moule semble si grossier… Mais c'est une requête de respect, une tentative de sauver la partie. C'est un effort pour se tailler une étoffe personnelle quand les lacunes familiales et l'échec des institutions vous laissent à l'anonymat des caves et des allées.

« Dans une société du spectacle régie par l'image ou le logo, il faut faire de soi une image ou un logo. Le look devient une forme première de socialisation pour les jeunes générations où une erreur de marque vestimentaire, par exemple, provoque le mépris. Exister pour un adolescent d'aujourd'hui c'est être reconnu, être remarqué, c'est-à-dire marqué et démarqué ». Ces réflexions de l'anthropologue David Le Breton (*La scène adolescente,* 2005) sonnent redoutablement juste. Mais elles doivent être portées à leur plus haute tension dramatique et métaphysique pour rendre compte du vécu de ces mineurs délinquants et criminels.

A-t-on idée de l'effondrement psychique qui les menace ? De la violence qui s'est abattue sur eux avant de sourdre de l'intérieur, au cœur de leur débordement pulsionnel ? Du rien qui les hante, dans l'ennui, dans l'écho non rendu de la plainte et dans l'attente d'être aimé, si mal honorée ? Le corps échappe sans être contenu, sans qu'aucune caresse ne l'ait délimité, sans qu'aucun respect ne l'ait ancré. Un nœud confus de souffrances et de tendances non élaborées qui erre sans enveloppe véritable. De la mauvaise herbe qui pousse sans tuteur. Plus que d'exister, il s'agit de ne pas disparaitre. Le survêtement joue comme une poche, comme la sacoche d'un moi éparpillé. Ce n'est pas seulement une identité qui se cherche, mais un être mis en morceaux qui tente, « coûte que coûte », de se rassembler et de se dépenser. Il faut donc mettre le prix pour que chaque partie du corps soit signée,

réévaluée, réappropriée par la vertu d'une marque qui s'enfile et génère le sujet comme un axe : celui qui porte est engendré par la qualité de ce qu'il porte. La substance est appelée par l'impériosité de l'accident et de « sa mode ». Les grandes enseignes deviennent les matrices de ceux qui peinent à être. Elles en sont les tutrices par assimilation. Voici le temps des enfants de Nike et de Reebok qui ne tiennent à la vie que par une étiquette.

« Une marque est désormais une vision du monde, un style de vie, une raison d'être, une voie de salut », écrit encore Le Breton. C'est bien le pathétique du rapport des jeunes délinquants à la consommation vestimentaire : c'est un *salut* qu'il cherche et quel qu'artificiel il soit, il donne encore à espérer devenir quelqu'un, il constitue encore un réservoir de repères pour un désir roué à vif. La critique bien pensante de la bêtise qui se confie à la tyrannie des marques ne suffit pas. Comme si la liberté n'avait qu'à se dés-assujettir de la féodalité des nouvelles économies pour se retrouver dans son intégrité. Mais la tâche est plus ardue et doit composer avec l'étrange et monstrueux balisage du moment qui demeure encore, malgré tout, un refuge symbolique. Avec ces mineurs incarcérés, l'enjeu n'est pas tant de critiquer la logique des *marques*, que d'initier l'apprentissage des *signes* ; il ne faut pas tant se moquer du *survêtement* qu'ouvrir au sentiment d'une *intériorité* ; pas tant dénoncer le *symptôme* abominable d'une société qui confond l'avoir et l'être que récupérer l'*énergie* persistante de celui qui s'affirme par ce qu'il « met ». Il ne va là d'aucune caution, mais de la patience et de l'amour pour qui aspire à la mue plutôt que d'exiger la mise à nue violente.

Il n'est finalement pas si étonnant que l'écart de dépense soit tel entre ces deux « groupes de jeunes » (détenus et lycéens). Les moyens d'exister ne sont pas les mêmes et le refuge existentiel des uns n'est que le terrain de jeux des autres. Cependant, l'argent volé n'est pas de l'argent de poche. Comment éduquer le sujet à la frustration quand il a cru goûter le temps d'un achat cash, le temps d'un habit neuf, le temps d'un regard envieux enfin porté sur lui, l'élégance des vrais hommes ? Comment le détourner, quand il traîne ses chaussures trouées de prisonnier, de rêver marcher, de nouveau, l'éclat de la marque au pied ? Hermès ailé de la cité, il lui faut accepter un jour la condition des travailleurs. Mais pour quelle motivation valable ? Ne plus échouer au trou. Certes. Ne plus peiner ses parents par le mal commis. C'est encore mieux. Connaître la paix et l'estime de soi par l'expérience d'un labeur libérateur. Nous touchons au but. Mais encore faut-il que la prison coûte et interroge, que la famille soutienne, que l'embauche soit possible. Toujours est-il que le souci que des acteurs investis accordent à ces mineurs, la reconnaissance qu'ils leur délivrent, la réflexion à laquelle ils les ouvrent, la formation qu'ils leur donnent, sont le seul « tissu » capable de tenir l'épreuve du temps sans se déchirer. L'espérance est notre étoffe véritable.

« Passant par ces bois, et les regardant, de sa seule figure il les a laissés vêtus de beauté » (Jean de La Croix). Révélation splendide du délinquant prenant visage humain au cours de la rencontre.

Yan PLANTIER

lumière & vi

Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de Lumière & Vie depuis 2006.

Jean-Etienne LONG

Considérations sur la pudeur

> PUDEUR : 1. Sentiment de honte, de gêne ou de crainte qu'une personne éprouve à faire, à envisager, ou à découvrir des choses de nature sexuelle ; disposition permanente à éprouver un tel sentiment. V. Chasteté, décence, honnêteté, honte, modestie, pudicité,... érubescence.
> 2. Sorte de gêne qu'éprouve une âme délicate devant certaines choses que sa dignité semble lui interdire. V. Bienséance, délicatesse, discrétion, réserve, respect, retenue,... confusion, embarras.
> (Le Grand Robert, 1972, vol. 5, p. 540).

Faut-il encore parler de pudeur et surtout en faire une vertu ? Dans ce dossier consacré au vêtement, serons-nous conduits à restreindre le champ large et subtil de la pudeur, celle des sentiments, celle des paroles et des gestes qui les expriment, à la question plus restrictive d'une « éthique du vêtir et du dénuder »[1], alors même que les analyses qui précèdent ont bien montré l'étendue des fonctions symboliques du vêtement et leurs enracinements culturels ?

À voir combien les règles de la pudeur varient d'un lieu de la terre à un autre et d'une époque à une autre[2], pour ne pas dire tout simplement d'un caractère à un autre, on pourrait être tenté d'écarter d'emblée toute tentative d'approche éthique et universaliste de la pudeur. Cependant, tout en soulignant la diversité de ses expressions, liée à la diversité des représentations du corps physique et du corps social, l'histoire de la pudeur pourrait manifester un invariant, qui serait la pudeur même, comme besoin de protéger ou de cacher ce qui renvoie à l'intime.

1. Cf. André GUINDON, *L'habillé et le nu. Pour une éthique du vêtir et du dénuder*, Cerf, 1998.

2. Cf. Jean-Claude BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Hachette, 1997 et Francine Barthe-Deloizy, *Géographie de la nudité. Être nu quelque part*, Bréal, 2003.

← MICHEL-ANGE, *Christ Rédempteur*, vers 1521, marbre, Eglise de la Minerve, Rome. Il fut recouvert d'un voile pudique, en bronze, par la Contre-Réforme. C'est probablement à cette occasion que son sexe fut raboté.

Le sentiment de la pudeur

Peut-être serait-on étonné d'apprendre que la pudeur n'est pas une vertu pour Saint Thomas d'Aquin, mais une « passion », au sens moderne d'un affect, d'un sentiment[3]. En effet, le mouvement de la pudeur ne procède pas d'un choix volontaire et rationnel, mais d'un élan émotif. Elle n'a donc pas ce qu'il faut pour être une vertu. Mais il s'agit là plutôt de rigueur scolastique dans la distinction des notions, que de relativisation de la vertu. Ainsi la pudeur est-elle la première des deux parties « intégrantes » de la vertu de tempérance, à savoir de ses deux conditions nécessaires : la *pudeur* est la crainte de la honte du vice, tandis que le *sens de l'honneur* est le désir de la beauté de la tempérance.

Quoiqu'elle soit une condition de la vertu, la pudeur n'est donc pas une vertu au sens strict : non seulement elle n'a rien d'une excellence ou d'une perfection de la raison, mais elle serait plutôt le signe d'un défaut de droiture de la volonté. L'homme parfaitement vertueux ne craint pas la honte, car il ne désire ni ne fait rien de blâmable, dont il aurait à rougir. Mais soyons réalistes, la vertu ne vient pas en un jour, et pour le commun des mortels, la pudeur peut être appelée vertu en tant qu'elle est une *passion* louable, qui favorise la vertu (a.1, c.). Et en ce sens, mieux vaut avoir encore à rougir que ne plus rougir de rien, pour s'être totalement enfoncé dans le péché au point de s'en glorifier (a.4, c.).

Réalisme encore, Thomas souligne que l'on pourrait avoir honte de tous les vices, mais que ce sont les vices de l'intempérance qui sont les plus méprisés (en même temps que secrètement les plus prisés !), de sorte que la pudeur appartient davantage à la tempérance, et même plus précisément à la chasteté et la pudicité qui règlent le rapport aux plaisirs de la chair. Elle a donc rapport à la crainte du pire des blâmes, la crainte d'une réputation de débauché – et c'est là un trait possible de l'époque, à moins que cela ne soit un trait du genre littéraire éthique, commun à Aristote et Thomas !

Car on peut bien avoir honte d'autres déficiences hors du champ de la tempérance, telles que la pauvreté, l'ignorance, ou la modestie de son origine sociale… honte qui génère une

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Secunda secundae pars, Questions 143 et surtout 144. Les mentions entre parenthèses des articles, conclusions ou réponses aux objections renverront à la question 144, sauf indication contraire.

pudeur particulière à vouloir les masquer. Il arrive même qu'on ait honte de certaines vertus devant des hommes qui ne les honorent pas, ou qui peuvent les taxer de présomption ou d'hypocrisie… On voit ici que la pudeur dépend du regard des autres plus que de la droite raison, au point d'avoir parfois davantage honte des péchés de la chair que des péchés de l'esprit, pourtant plus graves (a.2, ad 2, 3, 4).

La pudeur, parce qu'elle est crainte de la honte, crainte du déshonneur et du blâme, dépend beaucoup plus de nos affects et de nos sentiments que d'un jugement rationnel et objectif, de sorte qu'on l'éprouve peu ou pas devant des animaux ou des enfants dépourvus de raison, ou devant des complices, mais davantage devant ceux que l'on connaît et fréquente que devant des inconnus ou des étrangers de passage, ou encore davantage devant des hommes reconnus que devant des gens de rien (a.3, c. et ad 2).

La pudeur n'est pas une vertu au sens strict, elle serait plutôt le signe d'un défaut de droiture de la volonté.

Ainsi, comme beaucoup de nos affects, la pudeur « raisonne » déjà, en ce qu'elle estime ce qui lui est le plus nuisible, évalue les risques d'un témoignage, le poids et la valeur des témoins. Ainsi se fait-elle plus grande devant les bavards, capables de diffamations, mais aussi devant ceux qui ont une bonne image de nous-mêmes, de crainte qu'ils ne la perdent, ou encore devant ceux dont nous voulons gagner l'amitié ou obtenir quelque chose de nouveau (a.3, ad 3 & 4).

En tant que crainte de la honte du vice, la pudeur s'associe tout naturellement avec certaines parties spécifiques de la tempérance, notamment avec la *modestie*, qui modère et freine les mouvements et les actes du corps. La modestie elle-même comprend d'abord ce que Thomas appelle à la suite d'Andronicus la *bonne ordonnance*, le discernement de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, en quel ordre agir, et la persistance dans cette conduite ; on pourrait l'appeler le sens des convenances, mais il faudrait y joindre quelque chose de l'à-propos et de la discrétion, avec cette nuance du discernement et de l'ajustement à la situation et aux personnes. La modestie comprend aussi, selon le même Andronicus, la *distinction*, cette vertu qui permet d'observer la décence et d'éviter son contraire, ainsi que la *retenue* dans la

conversation avec les amis et les autres (Q.143). Le lien avec la pudeur se resserre.

Et la pudeur elle-même va prendre un sens plus étroit de sa proximité avec la pudicité. Elle sera le sentiment qui aide la volonté à vaincre les désirs immodérés de la convoitise charnelle (vertu de continence), ou à régler selon la droite raison l'union sexuelle (vertu de chasteté) ou tout ce qui s'y rapporte et l'entoure (les regards, les baisers et les caresses : vertu de pudicité).

Pourquoi la crainte de la honte se ferait-elle plus grande dans ce domaine ? Pas véritablement parce que le péché de chair serait plus grand que les autres, on l'a vu, mais parce que, dans une conception à la fois aristotélicienne et augustinienne, la chair est le lieu d'une humiliation de la raison : « et cela vient de ce que le mouvement des organes génitaux n'est pas soumis à l'empire de la raison, comme c'est le cas des autres membres extérieurs »[4].

4. IIª IIªᵉ, Q.151, a.4 qui renvoie à AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, l.XIV, c.19.

Apparemment, Thomas n'évoque pas la pudibonderie, sans doute parce qu'elle n'est pas un problème de son temps et n'apparaîtra qu'à partir du XVIIème siècle, qu'il s'agisse des vêtements ou des usages médicaux[5]. Tout au plus évoque-t-il l'insensibilité qui peut devenir une faute (à vrai dire, une faute qui ne concerne pas la multitude), quand cette insensibilité va jusqu'à refuser d'accomplir le devoir conjugal (Q. 153, a.3 ad 3).

5. Cf. BOLOGNE, op. cit., chap. II & III.

Comme on a pu le comprendre, le bon usage du vêtement relève de la décence et de la modestie, plus que de la pudicité. Quant à savoir ce qui définit la décence et la convenance, c'est en partie la coutume et les mœurs qui en donnent les limites et en dessinent les contours, mais avec la correction utile d'Aristote : la coutume et les mœurs des hommes de bien. Notons que l'époque est plutôt à la simplicité, qu'il s'agisse du coucher des familles d'origine modeste dans un même lit, ou qu'il s'agisse des bains et des baignades en tenue d'Adam[6].

6. Cf. BOLOGNE, op. cit., chap. I. La nudité du bain peut être encadrée de certaines règles, telles que la séparation des sexes.

La pudeur naturiste

L'évocation de la tenue d'Adam me permet un saut brutal au XXème siècle, pour évoquer le relatif succès du naturisme, mais

sous l'angle de la pudeur plutôt que sous celui de l'impudeur, ce qui ne peut que scandaliser les moralistes encore attachés à la distinction dans le corps vu et touché de parties *honnêtes, moins honnêtes* et *déshonnêtes*[7].

Il est vrai que cette classification peut s'appuyer sur l'enseignement de Paul : les membres « que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur et ce que nous avons d'indécent, nous le traitons avec le plus de décence » (1 Co 13,23). Mais son propos vise à insister sur la mutuelle sollicitude des membres, et non à suspecter ou mépriser les membres moins décents.

La distinction des moralistes en parties honnêtes et en parties déshonnêtes du corps vient du présupposé que la vision du sexe éveille nécessairement une vilaine concupiscence. La morale pudibonde en même temps qu'elle avoue sa propre obsession[8] fait une erreur de perspective, et manifeste son ignorance de l'érotisme, qui ne tient pas tant à la nudité qu'à une certaine façon de couvrir… et de déshabiller !

L'impudeur est patente quand elle conduit à cette forme de dénudation dont le but est de réduire l'autre à n'être qu'une chair disponible, ou comme dirait Sartre, de sortir l'autre de son état de « corps en situation » pour le réduire à un objet, lui imposer cette contingence pure que masque habituellement la grâce du vêtement et surtout du mouvement. Le désir est alors sadique, non en ce qu'il dénude, mais en ce qu'il force la chair à l'inertie d'une posture contrainte, en vue de l'obscène, contre toute grâce du corps en mouvement, fût-il nu, ce corps qui échappe à l'emprise[9].

L'impudeur n'est pas dans la nudité, mais dans le regard du voyeur et l'intention, le regard intérieur, de l'exhibitionniste. « Il y a des circonstances où la nudité n'est pas impudique. Si quelqu'un en profite pour traiter la personne comme un objet de jouissance (ne fût-ce que par des actes intérieurs), il est seul à commettre un acte impudique »[10]. Le voyeur cherche à percevoir l'intimité des autres à leur insu en prenant le risque d'être surpris ou appréhendé, et il fait de ce risque un plaisir supplémentaire : ce risque rend précieux ce qu'il voit. Le voyeur veut être seul à voir et sans être vu[11]. C'est la jouissance solitaire du regard interdit.

7. Jean-Marie AUBERT, art. « Pudeur », *Catholicisme*, Letouzey et Ané, 1990, t. XII, col. 278.

8. Rappelons la réponse de Dorine à Tartuffe qui demande : « Couvrez ce sein que je ne saurais voir. Par de Pareils objets les âmes sont blessées Et cela fait venir de coupables pensées » : « Vous êtes donc bien tendre à la tentation ; Et la chair sur vos sens fait grande impression ! Certes je ne sais pas quelle chaleur vous monte Mais à convoiter, moi je ne suis point si prompte ; Et je vous verrais nu du haut jusques en bas Que toute votre peau ne me tenterait pas » (MOLIÈRE, *L'imposteur ou le Tartuffe*, Acte III, scène 2).

9. Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, 1957, IIIème partie et le commentaire de Giorgio AGAMBEN, *Nudités*, Payot et Rivages, 2009, p. 123-125.

10. Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Stock, 1978, p. 177.

11. Robert SALIS, *Vivre nu. À la recherche du paradis perdu*, Optimale, 2005.

Le corps nu n'est pas impudique, mais c'est le regard posé sur lui qui peut l'être. « Le corps humain en lui-même n'est pas impudique et la réaction de la sensualité, comme la sensualité même, ne le sont pas non plus ; l'impudeur naît dans la volonté qui fait sienne la réaction de la sensualité et réduit l'autre personne, à cause de son corps et de son sexe, au rôle d'objet de jouissance »[12]. « C'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers » (Mc 7,21), « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle » (Mt 5,28). Le vêtement n'y change rien, puisque c'est justement dans la manière de déshabiller du regard que commence l'adultère de cœur.

12. Wojtyla, op. cit., p. 178.

Le vêtement n'y change rien, sauf si, précisément, c'est en cachant le corps qu'on l'érotise, sauf si, précisément, c'est en jouant avec les formes et les plis des vêtements qu'on concentre le regard sur les parties sexuelles du corps. Telle serait la double perversité du vêtement, que dénonce le naturisme : d'une part, la pudeur qui couvre le sexe fait du sexe un objet de désir et crée l'obsession en créant l'interdit ; d'autre part, le vice s'acclimate fort bien du vêtement qu'il érotise à souhait et de manière fort hypocrite, en faisant croire au respect de la pudeur. Pensons ici aux braguettes de la Renaissance[13], ou aux strings des années 70, ou plus près de nous, à ces modes des nombrils à l'air des jeunes filles, et des slips ou caleçons apparents au-dessus des pantalons baissés des jeunes garçons : on habille les mineurs comme des putes mais on les décrète toujours intouchables !

13. Cf. Bologne, op. cit., p. 79-81.

Cependant, naturisme n'est pas débauche : la nudité ne signifie pas licence du regard et des gestes, commune appartenance des corps dans une sexualité débridée et sans limites, réduite à la recherche hédoniste du bien-être. La nudité naturiste signifie simplicité et vérité, acceptation de la nature[14], consentement à son corps et au corps des autres, absence de jugements et de remarques sur le corps comme sur le sexe des autres. Alors que le porno fait de tout le corps un objet sexuel, le naturisme ferait de tout le corps un visage[15]. Ainsi l'habitude de la nudité va banaliser la vision du corps sexué, jusqu'à le désérotiser profondément, ce qui ne manquera pas de créer une certaine perplexité pour les nouveaux adeptes[16].

14. Le naturisme est une anthropologie globale qui insiste sur l'appartenance de l'homme à la nature et prône le détachement des artifices qui séparent l'homme de la perception de la nature au profit d'un mode de vie plutôt ascétique, respectueux de l'environnement, favorisant les activités de plein air, mais aussi exigeant un puissant contrôle des émotions et une conduite chaste.

15. Cf. Agamben, op. cit., p. 111-112.

16. Cf. Salis, op. cit.

Et dans le même temps, cette nudité acceptée et simple induit une réelle pudeur et un profond respect dans les regards, les gestes et les propos en société : le choix de la nudité contraint aussi à ne pas évoquer sa sexualité en société, de sorte que l'obscénité n'intervient guère dans les relations entre naturistes, à la différence de ce qui se passe sur les plages « textiles » par exemple. Mieux vaut donc un naturiste pudique qu'un puritain paillard[17], et à certains pudibonds ou inhibés chrétiens, comme à ces nombreux *addicts* de la pornographie, une thérapie de nudité[18] ou un « stage » naturiste pourraient sans doute faire grand bien.

17. Marc-Alain DESCAMPS, *Vivre nu : psychosociologie du naturisme*, Trismégiste, 1987, p. 25-26.

18. GUINDON, op. cit., p. 209.

Finalement, le naturisme ne devrait pas gêner pour son impudeur, mais pour son innocence revendiquée : comme s'il suffisait de vivre nu pour devenir pur ; comme si le naturisme n'était pas lui-même une culture, et même une contre-culture, une culture de réaction ou d'opposition ; comme s'il suffisait d'élever ses enfants dans la culture naturiste pour leur éviter le stade pubertaire des complexes et de la pudeur sexuelle spontanée[19] ; comme si le naturisme n'était pas une forme de luxe, en tout cas de loisir très artificiel, tant il semble impossible de vivre sans dangers divers toute une vie économique et sociale autarcique et continue ; comme si le naturisme était possible hors des enclaves où les lois des « textiles » à la fois les contiennent, les tolèrent et les protègent…

19. Cf. SALIS, op. cit.

Comme si le naturisme, au-delà de la simplicité de la nudité, ne revendiquait pas au fond une égalité plus anarchique que démocratique, avec l'abolition de toutes ces autorités instituées que les vêtements de fonction symbolisent… ce dont les adeptes du *streaking* ont conscience quand, dans la pure ligne des Cyniques de l'Antiquité, ils se mettent nus pour protester dans une manifestation ou provoquer les autorités lors d'un événement officiel.

On habille les mineurs comme des putes mais on les décrète toujours intouchables !

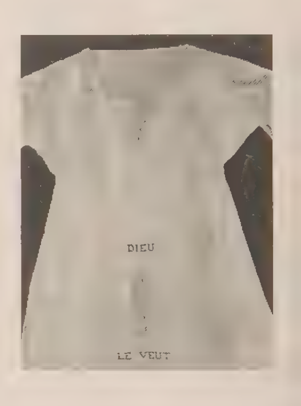
Innocence de l'état de nature, donc… avant l'apparition des finesses des arts et de l'esthétique : le naturisme préfère le bien-être et la simplicité à la beauté et au raffinement. D'où au final ce possible manque de finesse, cet étalage indifférencié du corps beau et du corps laid, qui peut passer pour un respect de l'égalité, sacrifiant l'esthétique à l'éthique, mais qui n'est peut-être au

fond et tout simplement qu'un manque ou une perte du sens de l'esthétique, avec une forme de vulgarité[20] immanquablement liée à la constante nudité de tous.

20. Le côté : « ce n'est pas la nature, c'est les haricots ! » du sketch de Coluche.

Cache-sexe ou cache-misère ?

Ainsi le vêtement n'aurait pas seulement pour but de protéger de la honte ou du désir, mais aussi de protéger du dégoût du corps, sinon de la laideur, donc de protéger le désir lui-même, de pallier au dégoût par la délicatesse, la sensualité, la beauté, l'originalité des vêtements, des fards et des parfums ! Et si la chemise de nuit, et pire encore, la chemise à ouverture parisienne[21], ne venaient pas de la pudeur offensée mais d'une ruse de la convoitise, se maintenant face au dégoût du contact de la chair, flétrie ou non (là n'est pas le principal critère, mais plutôt du côté du sentiment amoureux, de l'éros), bref, un artifice venant au secours du devoir conjugal ?



Bien sûr, il ne s'agit pas de nier la tradition constante chez les juifs puis les chrétiens de couvrir de décence les *pudenda* (ce qui doit être caché)[22], avec cette peur sous-jacente du désir sexuel, de la libido incontrôlable et de ses dérapages aux lourdes conséquences pour l'ordre clanique et social. Encore faut-il, avant de se précipiter dans l'accusation de pudibonderie et de puritanisme somme toute anachronique, se rappeler que la pudeur biblique est aussi résistance aux cultes idolâtriques de la fécondité[23], aux prostitutions sacrées et aux bacchanales (que les modernes eux-mêmes n'ont pas encore inscrits parmi les droits de l'homme), et simple avertissement sur la présence, au cœur du désir, d'un puissant égoïsme et d'une volonté de domination[24].

Ainsi ce n'est pas Noé qui est déclaré impudique à se découvrir dans son ivresse, mais bien Cham qui ne respecte pas la nudité de son père (Gn 9,22-25). Ce n'est pas Suzanne qui est blâmée de s'être baignée nue, mais bien les vieillards lubriques de l'avoir désirée et de lui avoir tendu un piège (Dn 13). Ce n'est pas David qui est blâmé d'avoir dansé avec seulement un pagne sur les reins devant l'Arche de Dieu, mais bien la servante qui s'en est offusquée et qui est frappée de stérilité (2 S 6,14-23).

Bien sûr, la Bible loue la pudeur de Joseph et sa résistance héroïque aux avances répétées de Putiphar, la femme de Pharaon

21. Bologne, op. cit., p. 156-157.

22. À l'exception notable de la Sunamite du Cantique des Cantiques et d'Adam et Eve : leur nudité est liberté joyeuse de se donner et de donner la vie. La dimension physique de la sexualité est complètement dépassée au profit de l'unicité de la personne, choisie par Dieu pour elle-même, avant d'être reçue par l'autre comme unique. Cf. Jean-Paul II, *Homme et femme il les créa*, Cerf, 2004, p. 72-97.

23. Cf. Xavier Léon-Dufour, art. « Sexualité », Vocabulaire de Théologie Biblique, Cerf, 1988, col. 1227-1228.

24. Xavier Léon-Dufour interprète ainsi la honte de la nudité à partir de la parole de Gn 3,16 (ibidem, col. 1225).

(Gn 39,12). Mais dans le même temps, elle s'accommode assez bien de certaines impudeurs, telles que celle de Tamar qui se prostitue pour obtenir une descendance de Juda (Gn 38,15), ou encore celle de Rahab à qui les envoyés de Josué ne demandent pas de certificat de vertu pour être protégés et sauvés de la main du roi de Jéricho (Jos 2).

La pudeur biblique, c'est peut-être aussi l'exemple de David avec son ennemi Saül, quand il le surprend dans une grotte, à portée de sa main, occupé à « se couvrir les pieds », et qu'il l'épargne, se contentant de lui couper un pan de son manteau, pour prouver à Saül sa bonne foi (1 S 24) : situation archétypale du « soldat nu », bien avant que Michael Walzer n'en fasse cas dans son étude sur les *Guerres justes et injustes*, où il présente quelques récits de combattants ne pouvant se résoudre à abattre des ennemis à portée de leur arme, mais nus[25]. C'est que la Bible est davantage marquée par la nudité d'humiliation que par la nudité d'impudeur[26].

Sans doute en est-il ainsi au point culminant du Golgotha : les évangélistes rapportent que Jésus fut dépouillé de ses vêtements, sans préciser si Jésus était totalement nu (selon la coutume romaine) ou couvert d'un pagne. Ce détail est-il tu par pudeur ? Si cela avait eu une réelle importance aux yeux des apôtres, sans doute Luc nous aurait-il présenté une belle image de la Vierge Mère revêtant (à reculons ?) les reins de Jésus de son voile[27] !

Il ne faudrait pas ici en appeler à de faibles arguments de convenance théologique pour décider face au doute historique[28]. La représentation du Christ en Croix, presque toujours avec un pagne, s'explique par la pudeur artistique, pudeur qui ne cache pas seulement l'humiliation de la mise à nu d'un condamné circoncis, mais masque aussi l'extrême souffrance d'un crucifié torturé, devenue à la fois inimaginable et insupportable[29].

On ne parlera pas ici des déboires de la représentation du nu dans l'art, sous l'effet conjugué des progrès de l'anatomie, de la redécouverte des nus antiques, et de l'exaltation de la chair propre à la Renaissance, avec sa représentation du corps puissant des hommes et du corps langoureux des femmes. On sait que Paul IV se soumit aux protestations du public devant le *Jugement*

25. Cf. Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, Belin, 1999, c. 9 « Soldats nus », et l'étude de Cora Diamond, « Le cas du soldat nu », P.U.F., *Cités*, 2001/1 - n° 5, p. 113-125.

26. Cf. Bologne, op. cit., p. 162, qui cite le père Régamey.

27. En fait, la Vierge Marie n'a pas raconté cette histoire à Luc mais à Anselme de Canterbury. Cf. Bologne, op. cit., p. 352-353.

28. Tel que : Adam a péché nu, Christ doit nous sauver nu. Cf. Bologne, op. cit., p. 351.

29. Au demeurant, l'histoire de la représentation du Christ en croix est complexe et les questions de décence se mêlent à celles de pudeur : cf. Bologne, op. cit. p. 351-362.

dernier de la Chapelle Sixtine et fit draper les *pudenda* ; le David de Michel-Ange fut de la même façon « enguirlandé »[30] de feuilles de cuivre.

30. Cf. BOLOGNE, op. cit., p. 241-247.

Autre temps, autres mœurs, mais surtout autre théologie du corps : lorsque la fresque du *jugement dernier* fut restaurée, le pape Jean-Paul II ne cacha pas son admiration pour cette œuvre « parcourue par une unique lumière et une logique artistique : la lumière et la logique de la foi que l'Église proclame lorsqu'elle confesse (…) Dieu créateur (…). Sur la base de cette logique, en ce qui concerne la lumière qui vient de Dieu, le corps humain conserve lui aussi sa splendeur et sa dignité. Si on le sépare de cette dimension, il devient d'une certaine manière un objet, facilement avili, puisque ce n'est qu'aux yeux de Dieu que le corps humain peut rester nu et découvert et conserver sa splendeur et sa beauté »[31].

31. Homélie du 8 avril 1994, citée dans la postface de Réjean ROBIDOUX au livre d'André GUINDON, op. cit., p. 274-275.

La protection de l'intimité de la personne

Du corps nu, venons-en à la personne toute entière, puisque c'est là que la vertu de pudeur prend tout son sens. Depuis Freud, bien des choses ont changé : constatant le nombre des névroses de refoulement dans une société pudibonde, l'inventeur de la psychanalyse se fit le chantre d'une méthode thérapeutique de l'impudeur, où tout ce qui était caché devait être dévoilé, et où le patient était sommé de tout dire, surtout ce qui le gênait. Aujourd'hui, la société post-68 a promu à l'inverse un droit de jouir du corps, tendant à devenir un devoir de jouissance et d'exhibition.

La société post-68 a promu un droit de jouir du corps, tendant à devenir un devoir de jouissance et d'exhibition.

« L'exhibition tient une place complexe dans notre société actuelle dans laquelle le rapport au corps semble remplacer les assises narcissiques. Un clivage institué par le groupe s'y instaure entre une sexualité promue de plus en plus précocement en même temps que, pour les jeunes, la maturité sociale et amoureuse est retardée (entrée dans la vie active, mariages). Ainsi une déconnexion grandissante se fait-elle jour entre le sexuel et l'amour, le premier étant le lieu de l'exhibé,

du formaté, du fonctionnalisé, le second le lieu de la pudeur, du personnel, de l'intime »[32].

Face à des patients insuffisamment constitués dans leur subjectivité narcissique, le travail de l'analyste ne consisterait donc plus à dévoiler ce qui est caché, mais à aider à constituer un abri pour soi, une protection du regard intrusif de l'autre, une distance dans la relation pour éviter de sombrer dans l'incestuel[33]. Pour ceux qui préfèrent le langage poétique à celui de la psychanalyse, évoquons simplement ici la souffrance psychique de Tereza, l'héroïne adulte d'un célèbre roman de Kundera, à qui sa mère n'avait accordé aucun droit à la pudeur[34].

Si Tereza avait accepté les injonctions de sa mère, elle aurait pu succomber à la « tentation pornographique »[35], et accepter d'être réduite à son corps et à son sexe, dans ce genre de films où l'on cherche à tout montrer parce que tout est montrable, et où la personnalité et la parole de l'actrice n'a plus aucune importance, dans un horizon où le mystère de l'intériorité est nié et refusé. Non, Tereza ne deviendra pas actrice de porno, mais elle cherchera une relation d'amour où elle soit reconnue comme personne unique, ce qui va bien au-delà de la pudeur sexuelle, même si cela a des conséquences sur la pudeur sexuelle.

Comme le souligne Scheler, « la pudeur est un sentiment de protection de l'intimité de la personne et de sa valeur individuelle »[36], et si elle se déploie entre autres mais fortement dans la sphère du sexuel, c'est que la culture a assigné à cette sphère un signe et un symbole de l'intimité, de cette intimité aussi que l'on peut partager et ouvrir à autrui. Car la pudeur n'assure pas que la protection de soi, dans une phase de constitution de son identité propre, elle ménage aussi l'abord, l'ouverture et la relation à l'autre, dans le respect de l'altérité, du visage, acceptant que l'autre reste mystère même dans la rencontre amoureuse[37].

La pudeur, c'est le mouvement spontané de cacher ce qui doit rester secret ou intime, non nécessairement parce que ce serait un mal honteux, mais parce que certaines pensées doivent rester secrètes pour ne pas exposer leur auteur ni blesser leur destinataire, et certains gestes rester intimes pour ne pas se dénaturer ni trahir leur signification. C'est alors leur

32. Michel Sanchez-Cardenas, *Revue française de Psychanalyse*, 2/2004, p. 699, recensant l'ouvrage de Monique Selz, *La pudeur, lieu de liberté*, Buchet-Chastel, 2003.

33. Et cette aide sera sans doute de plus en plus nécessaire à l'heure d'internet où se brouille la distinction entre privé et public, dans l'étalage sentimental ou sexuel du blog ou du facebook X.

34. Cf. l'encadré qui suit cet article, et qui cite le passage en question.

35. Cf. Matthieu Dubost, *La tentation pornographique. Réflexions sur la visibilité de l'intime*, Ellipses, 2006.

36. Cf. Max Scheler, *La pudeur*, Aubier, 1952.

37. Cf. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, 1979, p. 78-81.

seule extériorisation qui est jugée mauvaise, et donc indélicate, déplacée, inconvenante, indécente.

Ainsi quand mari et femme évitent de s'unir devant leurs enfants ou toute autre personne, leur amour « absorbe » la honte, qui n'a pas lieu d'être, mais « renforce » leur pudeur[38]. Si la valeur sexuelle est ici cachée, c'est qu'elle n'a de signification d'amour personnel que pour les époux qui vivent la relation charnelle. Mais la pudeur ne s'arrête pas à cette mise à l'écart des regards indiscrets, elle ne fait là que commencer, puisque c'est au cours de toute la relation sexuelle que devra s'inventer et se risquer la pudeur, de sorte que pour aucun des époux la mise en valeur des potentialités de la tendresse ne voile la valeur essentielle de leur personne.

38. WOJTYLA, op. cit., p. 169-173. W. précise que ce pouvoir du sentiment amoureux d'absorber la honte des actes sexuels explique l'opinion (fausse) du droit de tout sentiment amoureux à s'exprimer par des relations sexuelles.

Qu'il s'agisse de relations sexuelles ou sociales, la pudeur est une manière pour la personne humaine de se défendre de toute emprise et manipulation, de toute réduction de soi par l'autre à un objet ou un moyen, et cette défense n'a de soi rien de rigide : elle s'adapte, se risque, s'essaye. Il s'agit pour la personne de pouvoir s'appartenir, s'autodéterminer, avant même de pouvoir se donner, afin que ce don ne soit pas aliénation mais, au moins dans une certaine mesure, rencontre et communion. En ce sens, la pudeur conditionne et accompagne toute amitié et tout amour.

Jean-Etienne LONG

Le rêve de Tereza

Elle défilait nue autour du bassin de la piscine avec une foule d'autres femmes nues, Tomas était en haut, debout dans un panier suspendu sous la voûte, il hurlait, les obligeait à chanter et à fléchir les genoux. Quand une femme faisait un faux mouvement, il l'abattait d'un coup de revolver.

Je voudrais encore une fois revenir à ce rêve : l'horreur ne commençait pas au moment où Tomas tirait la première balle. Dès le début, c'était un rêve horrible. Marcher au pas, nue parmi d'autres femmes nues, c'était pour Tereza l'image la plus élémentaire de l'horreur. Au temps où elle habitait chez sa mère, il lui était interdit de s'enfermer à clé dans la salle de bains. Par là, sa mère lui disait : ton corps est comme tous les autres corps ; tu n'as pas droit à la pudeur ; tu n'as aucune raison de cacher quelque chose qui existe sous une forme identique à des milliards d'exemplaires. Dans l'univers de sa mère, tous les corps étaient les mêmes et marchaient au pas l'un derrière l'autre. Depuis l'enfance, la nudité était pour Tereza le signe de l'uniformité obligatoire du camp de concentration ; le signe de l'humiliation.

Il y avait encore une autre horreur tout au début du rêve : toutes les femmes devaient chanter ! Non seulement leurs corps étaient les mêmes, pareillement dévalorisés, simples mécanismes sonores sans âme, mais les femmes s'en réjouissaient ! C'était la jubilante solidarité des sans-âmes. Elles étaient heureuses d'avoir rejeté le fardeau de l'âme, cette illusion de l'unicité, cet orgueil ridicule, et d'être toutes semblables. Tereza chantait avec elles mais ne se réjouissait pas. Elle chantait parce qu'elle avait peur d'être tuée par les femmes si elle ne chantait pas.

Mais que signifiait que Tomas les abatte à coups de revolver et qu'elles tombent l'une après l'autre, mortes, dans la piscine ?

Les femmes qui se réjouissent d'être tout à fait semblables et indifférenciées célèbrent en fait leur mort future qui rendra leur ressemblance absolue. Le claquement du coup de feu n'était donc que l'heureux accomplissement de leur marche macabre. Elles riaient d'un rire joyeux à chaque coup de revolver et, tandis que le cadavre coulait lentement sous la surface de l'eau, elles chantaient encore plus fort.

Et pourquoi était-ce Tomas qui tirait, et pourquoi voulait-il aussi tirer sur Tereza ?

Parce que c'était lui qui avait envoyé Tereza parmi ces femmes. C'était cela que le rêve était chargé d'apprendre à Tomas, puisque Tereza ne savait pas comment le lui dire elle-même. Elle était venue vivre avec lui pour échapper à l'univers de sa mère où tous les corps étaient égaux. Elle était venue vivre avec lui pour que son corps devienne unique et irremplaçable. Et voici qu'il avait tracé, lui aussi, un signe d'égalité entre elle et les

autres : il les embrassait toutes de la même manière, leur prodiguait les mêmes caresses, ne faisait aucune, aucune, mais aucune différence entre le corps de Tereza et les autres corps. Il l'avait renvoyée à l'univers auquel elle avait cru échapper. Il l'avait envoyée défiler nue avec d'autres femmes nues.

Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*,
Deuxième partie : L'âme et le corps, chap. 15, Gallimard, Folio, p. 88-90.

« La lumière et l'obscurité »

Pour Sabina, vivre signifie voir. La vision est limitée par une double frontière : la lumière intense qui aveugle et l'obscurité totale. C'est peut-être de là que vient sa répugnance pour tout extrémisme. Les extrêmes marquent la frontière au-delà de laquelle la vie prend fin, et la passion de l'extrémisme, en art comme en politique, est désir déguisé de mort.

Pour Franz, le mot lumière n'évoque pas l'image d'un paysage tendrement éclairé par le jour, mais la source de la lumière en tant que telle : le soleil, une ampoule, un projecteur. Il se souvient des métaphores familières : le soleil de la vérité ; l'éclat aveuglant de la raison, etc.

Comme par la lumière, il est attiré par l'obscurité. De nos jours, éteindre pour faire l'amour passe pour ridicule ; il le sait et laisse une petite lumière allumée au-dessus du lit. A l'instant de pénétrer Sabina, il ferme pourtant les yeux. La volupté qui s'empare de lui exige l'obscurité. Cette obscurité est pure, entière, sans images ni visions, cette obscurité n'a pas de fin, pas de frontières, cette obscurité est l'infini que chacun de nous porte en soi (oui, qui cherche l'infini n'a qu'à fermer les yeux !).

Au moment où il sent la volupté se répandre dans son corps, Franz se déploie et se dissout dans l'infini de son obscurité, il devient lui-même l'infini. Mais plus l'homme grandit dans son obscurité intérieure, plus il se ratatine dans son apparence extérieure. Un homme aux yeux fermés n'est qu'un rebut de lui-même. C'est désagréable à voir, Sabina ne veut donc pas le regarder et ferme à son tour les yeux. Mais cette obscurité-ci ne signifie pas pour elle l'infini, seulement le désaccord avec ce qu'elle voit, la négation de ce qui est vu, le refus de voir.

Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Gallimard, Folio,
Troisième partie : Les mots incompris chap. 3 Petit lexique de mots incompris (I),
« La lumière et l'obscurité », p. 139-140.

La police secrète

La radio diffusait un programme sur l'émigration tchèque. C'était un montage de conversations privées écoutées clandestinement et enregistrées par un espion qui s'était infiltré parmi les émigrants pour rentrer ensuite en fanfare au pays. Il s'agissait de bavardages insignifiants entrecoupés de temps à autre de mots crus sur le régime d'occupation, mais aussi de phrases où des émigrants se traitaient mutuellement de crétins et d'imposteurs. L'émission insistait surtout sur ces passages-là : il fallait en effet prouver non seulement que ces gens-là parlent mal de l'Union soviétique (ce qui n'indignait personne en Bohême), mais qu'ils se calomnient mutuellement sans hésiter à se traiter de noms d'oiseaux. Chose curieuse, on dit des grossièretés du matin au soir, mais pour peu qu'on entende à la radio un type connu et respecté ponctuer ses phrases d' «*y me font chier* », on est un peu déçu malgré soi.

« Ça, ça a commencé avec Prochazka ! » dit Tomas sans cesser d'écouter.

Jan Prochazka était un romancier tchèque quadragénaire, d'une vitalité de taureau, qui, bien avant 1968, s'était mis à critiquer tout haut la situation dans le pays. C'était l'un des hommes les plus populaires du Printemps de Prague, cette vertigineuse libéralisation du communisme qui s'est terminée par l'invasion russe. Peu après l'invasion, toute la presse sonnait l'hallali, mais plus il était traqué, plus les gens l'aimaient. La radio (on était en 1970) avait donc commencé à diffuser en feuilleton des conversations privées que Prochazka avait eues deux ans plus tôt (donc au printemps 1968) avec un professeur d'université. Aucun des deux hommes ne soupçonnait qu'un système d'écoute était dissimulé dans l'appartement du professeur et que le moindre de leurs gestes était épié depuis longtemps ! Prochazka amusait toujours ses amis avec ses hyperboles et ses outrances. Et voici qu'on pouvait entendre ces incongruités dans une série d'émissions radiodiffusées. La police secrète, qui avait découpé le programme, avait pris soin de souligner un passage où le romancier se moquait de ses amis, par exemple de Dubcek. Bien que les gens ne ratent pas une occasion de calomnier leurs amis, curieusement, leur Prochazka adoré les indignait plus que la police secrète haïe !

Tomas éteignit la radio et dit : « Il y a une police secrète dans tous les pays du monde. Mais il n'y a que chez nous qu'elle diffuse ses enregistrements à la radio ! C'est inouï !

- Pas tant que ça ! dit Tereza. Quand j'avais quatorze ans, je tenais un journal intime. J'avais peur que quelqu'un ne le lise. Je le cachais au grenier. Maman a fini par le dénicher. Un jour, au déjeuner, pendant qu'on mangeait la soupe, elle l'a sorti de sa poche et elle a dit : " Écoutez bien, tous ! ", et elle s'est mise à le lire tout haut en se tordant de rire à chaque phrase. Toute la famille s'esclaffait et en oubliait de manger. »

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Gallimard, Folio,
Quatrième partie : L'âme et le corps, chap. 2, p. 191-192.

La vingt-cinquième heure

Traian Koruga se leva sur son séant et regarda par la fenêtre. Il était midi. Dans la cour les prisonniers étaient alignés sur trois rangs. Ils étaient nus. Toute la cour du camp était remplie d'hommes nus.

Sous la fenêtre même de l'infirmerie, il y avait une jeep entourée d'un groupe de soldats armés de matraques. Les soldats mâchaient du chewing-gum. Les prisonniers venaient à tour de rôle se mettre devant les soldats. Leur démarche était mal assurée. Les hommes tout nus avancent toujours craintivement. Traian connaissait cette sensation. Il faisait de même en pareille circonstance.

« De nouveau une perquisition? se demanda-t-il. Qu'espèrent-ils donc trouver cette fois-ci? »

Les perquisitions avaient lieu plusieurs fois par mois.

Un vieillard venait d'arriver devant les soldats.

« Le Métropolite Palade de Varsovie », dit Traian.

Le Métropolite était grand, bien qu'un peu voûté et très maigre. On aurait pu compter de loin ses côtes - un squelette couvert de peau. La barbe du Métropolite était blanche. C'était la seule chose blanche de toute la cour. Les yeux recevaient de la lumière en la regardant. Elle était d'une blancheur douce, héraldique. Les soldats se mirent à rire en le voyant arriver.

Mais le Métropolite n'avait pas l'air de les voir. Il regardait le ciel par dessus leurs képis. Et ce jour- là le ciel était bleu comme une coupole d'église byzantine.

Les soldats examinèrent les doigts du Métropolite.

- Écarte les doigts, ordonna l'interprète.

Le vieillard écarta les doigts. Les soldats les regardèrent attentivement. Le prisonnier n'avait pas de bague.

- Lève les bras, ordonna de nouveau l'interprète.

Le vieillard leva les bras. D'abord devant sa poitrine, comme pour un geste de bénédiction, puis au-dessus de la tête. Il ne regardait ni l'interprète ni les soldats, mais l'interprète et les soldats l'examinaient attentivement pour voir s'il n'avait pas de bijoux cachés sous ses aisselles.

Puis ils contrôlèrent ses cheveux sur la nuque. Le Métropolite avait de longs cheveux blancs. Il aurait pu y cacher des bijoux. Les soldats les écartèrent, mèche après mèche, d'abord du bout de leur bâton, puis avec les mains. Ils contrôlèrent ses cheveux blancs sur le sommet de la tête et sur la nuque. Puis ils palpèrent sa barbe pour voir s'il n'y avait pas caché des bagues.

- Retourne-toi, dit l'interprète.

Le vieillard tourna le dos au soldat.

- Penche-toi, dit l'interprète.

Il se pencha et courba son dos comme pour prier devant les icônes. Mais cela ne suffisait sans doute pas.

- Écarte les jambes, dit l'interprète.

Le Métropolite écarta les jambes. Elles étaient minces et blanches. L'interprète et le soldat se penchèrent pour voir si le Métropolite n'avait pas de bagues ou d'autres objets en or cachés entre les jambes. L'un des soldats dit quelque chose à son camarade. Le vieillard continuait à demeurer penché, les jambes écartées et le dos tourné.

- Tu peux partir, dit l'interprète.

Les soldats contrôlèrent le suivant.

Le Métropolite s`éloigna du même pas hésitant. Le vent faisait flotter sa barbe et ses cheveux comme un drapeau soyeux et blanc. Traian eut l'impression que le Métropolite n'était pas nu comme les autres.

Traian Koruga le suivit du regard jusqu'à ce qu'il fût entré dans la colonne d'hommes nus. Maintenant il était comme les autres, sans être cependant mélangé à la cohue. Quelque chose flottait tout autour de sa tête. Quelque chose qui forçait le regard. C'était peut-être la blancheur de ses cheveux, ou celle de la barbe. Peut-être encore son port de tête. Quelque chose qui vous forçait à le regarder comme on contemple les icônes.

- Maintenant je sais ce que je vois, dit Traian Koruga en tressaillant.

Les infirmiers se tournèrent vers lui. Mais Traian regardait par la fenêtre et les ignorait.

« La tête du Métropolite est encerclée de lumière, une auréole. Derrière ce front, il y a une lumière intense plus intense que le néon ou l'électricité, qui répand des rayons autour de la tête. Une lumière dorée. »

Après avoir regagné les rangs de la colonne, le vieillard leva les yeux vers les fenêtres de l'infirmerie. Les rayons qui encerclaient sa tête brillèrent encore plus fort.

« L'auréole n'est pas une invention des peintres d'icônes », se dit Traian. Il examina les autres prisonniers aussi. Il y avait encore d'autres têtes à auréoles. Il ne les connaissait pas tous. Mais le Recteur de l'Académie de Vienne en avait une. Un jeune journaliste de Berlin l'avait aussi. Un ministre grec, l'ambassadeur de Roumanie à Berlin avaient eux aussi leurs auréoles. Et d'autres encore. Leurs fronts projetaient des rayons comme un feu très fort ou un réflecteur électrique. Mais ces rayons étaient plus beaux que tous ceux que peuvent produire le feu et la lumière électrique. Les rayons qui surgissaient de leurs fronts auraient pu éclairer tout l'univers. Et jamais plus la nuit ne s'appesantirait sur la terre...

Virgil GHEORGHIU, *La vingt-cinquième heure,* Plon, 1949, p. 436-439.


lumière &

François BOESPFLUG est dominicain, et professeur d'histoire des religions à la Faculté de Théologique Catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg. Il est l'auteur du magnifique ouvrage *Dieu et ses images. Une histoire de l'Eternel dans l'art* (Bayard, 2008).

François BOESPFLUG

Le Christ vêtu par les artistes…

Pas plus que sur son allure physique, les peintres et sculpteurs qui ont entrepris de figurer le Christ depuis l'époque de l'art paléochrétien (IIIe siècle) n'auront pu extraire du Nouveau Testament (ni même des apocryphes) le moindre renseignement sur les vêtements qu'il portait durant sa vie cachée à Nazareth et surtout durant son ministère, hormis quelques mentions occasionnelles: le vêtement resplendissant de blancheur du Transfiguré, le vêtement de pourpre dont on l'a revêtu au prétoire par dérision et la tunique sans couture dont on l'a dévêtu lors de la mise en croix.

Comment Jésus de Nazareth était-il réellement habillé « au quotidien »? Personne ne peut se targuer de le savoir et d'ailleurs les théologiens et auteurs spirituels qui s'en avisèrent firent remarquer à juste titre que cela n'avait aucune importance puisque le Christ est à croire sur sa parole, non sur son allure ou son costume, sa prestance ou ses galons.

Il convient néanmoins de prendre la mesure de l'embarras possible et surtout de la liberté qui en a résulté pour les artistes. Aucune consigne écrite explicite ne leur a été communiquée durant des siècles, si bien que leur libre initiative aura pu s'exercer à plein, du moins dans une certaine mesure que limita bientôt, pour l'allure physique comme pour le vêtement, l'existence de modèles faisant progressivement autorité.

← Andrea MANTEGNA, *La Lamentation sur le Christ mort (détail)*, vers 1480, Pinacothèque de Brera, Milan.

C'est ainsi que l'on constate qu'en général, dans l'art, le Christ, la Vierge et les Apôtres, ainsi que la plupart des autres personnages bibliques, ont été vêtus « à l'antique », d'un vêtement double, robe et tunique, ou d'une tunique sans col avec ou sans ceinture à la taille et parfois d'un manteau passé sur la tunique, cette dualité permettant aussi de donner aux vêtements du Christ deux couleurs, bleu et rouge le plus souvent. De nos jours encore, la plupart des films et pièces de théâtre mettant le Christ en scène le font apparaître vêtu à l'antique : témoin le récent spectacle monté à Lourdes par Robert Hossein (« Une femme nommée Marie », samedi 13 août 2011).

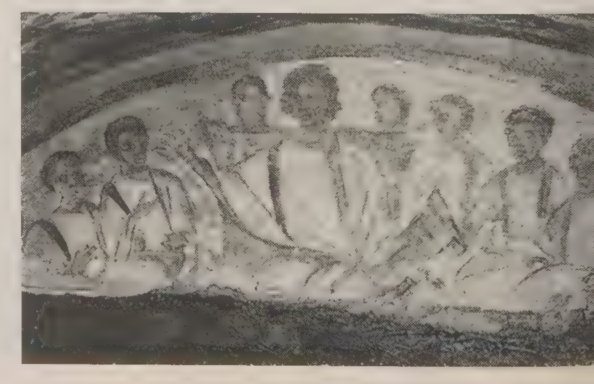
Mais cela n'a pas empêché des créations originales, dont on voudrait donner quelque idée à l'aide de l'échantillon d'images que nous allons maintenant présenter. Il privilégie les vêtements eux-mêmes, et ceux des vêtements dont on connaît le sens, au détriment de ceux qui, plus fantaisistes, sont difficiles à interpréter (par exemple les habits de la Majesté de Tahull).

Nous laissons encore de côté le problème des insignes dont on a pu coiffer la tête du Christ, qui à certains égards relèvent encore de sa garde-robe, tout ce qui relève aussi de ses pieds (selon qu'ils restent nus ou sont chaussés) et surtout les nombreuses scènes de la vie du Christ où l'art le fait apparaître partiellement ou complètement dévêtu (Nativité, Circoncision, Baptême, Passion et Résurrection, Parousie). Chose singulière, dont chacun pourra faire l'expérience en feuilletant des livres d'art consacrés à la figure du Christ dans l'art, celui-ci y apparaît beaucoup plus souvent à demi nu qu'habillé…

Le Christ philosophe

vers 330-340, catacombe de Domitille, Rome.

Dans le premier art chrétien, la figure de Jésus n'apparaît que dans un petit nombre de scènes : Adoration des Mages, Baptême du Christ, une douzaine de ses miracles parmi lesquels une majorité de guérisons, entretien avec la Samaritaine, Christ assis au milieu de ses disciples en philosophe parmi les siens, comme sur cette peinture murale de la catacombe de Domitille (tombeau d'Ampliatus) à Rome.



On a pu parler d'« hellénisation du christianisme ». Ici, il conviendrait de parler de « romanisation » de sa figure. En effet, il apparaît en citoyen romain, habillé d'une toge à galons, comme en portaient dans la Ville les personnes de qualité. Sa figure est mise en valeur par sa position centrale, par son geste du bras droit et par le drap d'honneur tenu dans son dos par deux personnages. Mais les disciples sont habillés exactement comme lui.



Le Christ empereur

vers 400, Sainte-Pudentienne, Rome.

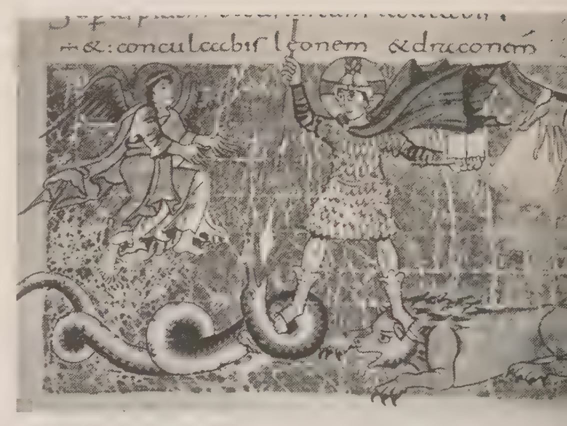
L'apparition des grandes images d'abside remonte à la seconde moitié du IVe siècle. Mais les plus anciens exemples conservés d'absides dominées par la figure du Christ trônant sont du début du Ve siècle, telle celle de Sainte-Pudentienne de Rome. La mosaïque présente un Christ monumental (il mesure près de 2 mètres de haut) assis sur un trône surélevé, faisant de la droite le geste de prise de parole de l'iconographie païenne antique, consistant à lever la main, paume ouverte en direction des auditeurs, avec index et médius dressés.

Sur le livre qu'il tient ouvert, on peut lire : *Dominus conservator ecclesiæ Pudentianæ*, le titre de *conservator* (« sauveur ») renvoyant aussi bien à Jupiter qu'à l'empereur, déclaré *conservator orbis* (« sauveur du monde ») lors de son *adventus* (son entrée protocolaire en ville) ; quant à l'expression *ecclesiæ Pudentianæ*, elle désigne non l'église de Pudentienne (Sainte-Pudentienne) mais l'Église à laquelle cette femme s'est rattachée par son baptême, autrement dit l'Église du Christ.

Assis de nouveau devant une tenture servant de drap d'honneur, le Christ est auréolé, et ce nimbe derrière sa tête fera désormais partie de son « vêtement » au sens large. Pour le reste, il est vêtu d'une somptueuse tunique garnie d'un galon outremer et siège sur un volumineux coussin rouge placé sur un trône dont les montants sont ornés de pierres précieuses.

Le Christ soldat

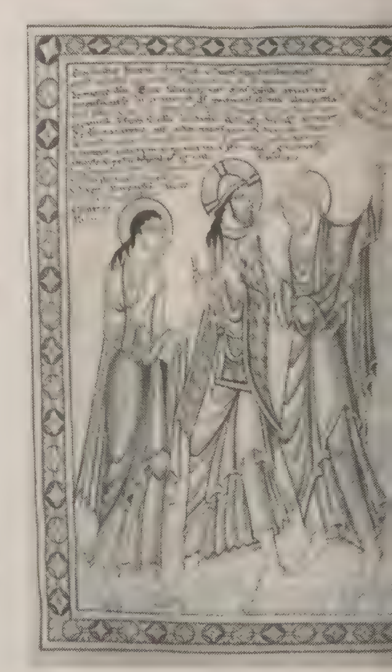
miniature, IXe siècle ; Stuttgart, Landesbibliothek, ms. Bibl. fol. 23, f. 107 v.



Ce psautier d'époque carolingienne appartient à un groupe de manuscrits dits « à illustration intégrale », dont les images renvoient non à l'auteur présumé du psautier, David, mais au texte même du livre biblique, parfois de manière littérale. Pour illustrer le verset du psaume 90 disant : « Tu fouleras le lionceau et le dragon » (v. 13), l'enlumineur n'a pas craint de figurer le Christ en soldat casqué, habillé d'une cotte de maille et chaussé de sandales hautes, plongeant le fer de sa lance dans la gueule ouverte du dragon cracheur de feu… Cette manière toute militaire de camper le Christ vainqueur, terrassant les monstres symboliques de la mort, va marquer quelque temps l'iconographie de la Résurrection en Occident.

Le Christ pèlerin

miniature, XIIe siècle ; Psautier de Saint-Albans.

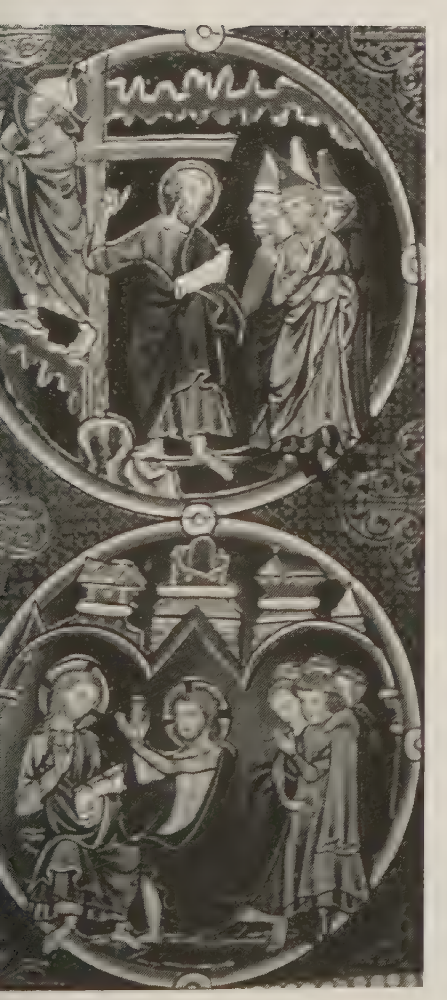


Confectionné en Angleterre dans un monastère bénédictin au cours du deuxième quart du XIIe siècle, ce psautier comporte, outre son calendrier et le texte des psaumes, quarante pleines pages peintes racontant la vie du Christ. Trois d'entre elles sont consacrées au récit des Pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 13-36). La première montre le moment où, après avoir rejoint les deux disciples accablés par « les événements » survenus à Jérusalem, à savoir la Crucifixion de Jésus, celui-ci les rejoint et fait marche avec eux.

Il est habillé en pèlerin coiffé d'un bonnet timbré de la croix, tenant un long bâton double. L'artiste l'a revêtu d'un court manteau en peau de bête sous lequel on aperçoit une besace et son cordon. Cette thématique du Christ pèlerin a une très riche histoire, durant des siècles, dans l'art chrétien et explique l'apparition sporadique, dans d'autres œuvres, d'une figure de Christ coiffé d'un chapeau orné d'une coquille Saint-Jacques.

Le Christ évêque

médaillon peint, Bible moralisée de saint Louis (t. 3, f. 152), vers 1230 ; Tolède, trésor de la cathédrale.



En face du texte de l'épître aux Hébreux énonçant : « Nous n'avons pas en effet un grand prêtre *(pontifex)* incapable de compatir à nos faiblesses ; il a été éprouvé en tous points à notre ressemblance, mais sans pécher » (He 4, 15), le médaillon peint montre Paul prêchant à quatre Juifs et leur désignant le Christ montant au ciel par la Croix, et doté d'une mitre qui le désigne précisément comme pontife – sans être un hapax, cette figure de Christ en évêque est rare.

Sa montée au ciel dans cet accoutrement, non par mode d'ascension verticale (comme dans la disparition au cours du repas à Emmaüs, ou dans la scène de l'Ascension) mais par l'escalade d'une nuée disposée en diagonale sous la croix, serait difficile à interpréter n'était le médaillon de moralisation en dessous, dont le texte dit (nous traduisons le latin) : « cela signifie que Jésus, prenant son peuple en pitié, intercède pour les pécheurs auprès du Père en lui montrant les blessures qu'il porta dans son corps »).

Le Christ, dans le médaillon de moralisation, ne porte plus la mitre qu'il avait lors de sa montée au ciel. En revanche, il est peint agenouillé devant Dieu le Père, torse nu et lui montrant ses deux mains. Cette image de l'intercession du Christ agenouillé devant le Père, qui connaîtra un essor important à partir du XIVe siècle, en particulier dans les manuscrits à peintures du *Speculum Humanæ Salvationis*, est peut-être unique au XIIIe siècle.

Le Christ pape

Retable de l'Agneau mystique, des frères Van Eyck, vers 1432 ; Gand, Saint-Bavon



Au centre de la partie supérieure de ce retable siège un personnage en majesté, entre la Vierge et Jean-Baptiste, devant une tenture d'honneur en brocart comportant un motif brodé en or, celui du pélican qui s'ouvre la poitrine pour nourrir ses petits de son sang. Cette figure de Tout-Puissant au visage encore jeune, paisible, au regard songeur, un peu lointain et légèrement oblique, a donné lieu à d'innombrables controverses.

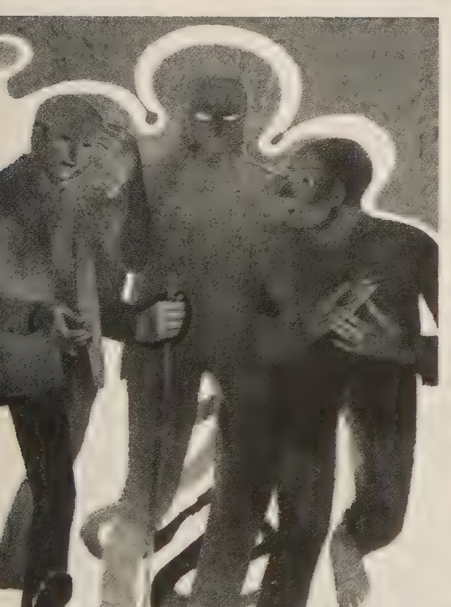
Sans entrer dans ce débat, on peut considérer qu'il s'agit d'une figure de Christ (il est désigné du doigt par Jean-Baptiste) chargée de signifier aussi le Père et la Trinité elle-même, en vue d'une « contemplation simultanée » dans la ligne de la parole de Jésus à Philippe, « qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). Une inscription dans l'arc sommital semi-circulaire le désigne comme le Tout-Puissant. Il est vêtu d'une manière particulièrement somptueuse, qui cumule le faste et les attributs respectifs de la royauté et du pontificat suprême.

La couronne à ses pieds, la couleur écarlate des vêtements et le sceptre sont d'un roi ou d'un empereur, tandis que le geste de bénédiction, le dessin du grand manteau à fermoir et à galon brodé et inscrit (où apparaissent plusieurs fois les titres de « Sabaoth » et de « Rex Regum », roi des rois, qui provient du livre de l'Apocalypse 19, 12-16), sans parler de la tiare à triple couronne chargée de pierres précieuses et dotée de ses fanons, sont des attributs spécifiques du sacerdoce et de la papauté.

Jésus en pantalon

Arcabas, première toile du cycle d'Emmaüs, 1994 ; Torre de Roveri (Bergame)

Arcabas, né en 1926, a peint à de multiples reprises le récit des Pèlerins d'Emmaüs. Ce tableau fait partie d'un cycle de sept toiles consacrées à ce récit, réalisé en 1993-1994 et aujourd'hui conservé en Italie. Il illustre la première partie du texte de Luc. Les deux pèlerins ont été rejoints par le Christ. Les rayons du soleil encore haut sur l'horizon se faufilent entre les jambes de celui de droite. Les deux parleurs du premier plan alternent chœur à chœur la litanie de la déception : leurs mains fourmillent de mots, leurs regards sont lourds de questions. Apparemment ils se parlent mais sans croiser les regards : en fait chacun parle pour soi, aveugle au paysage, se débonde à la faveur de la présence de l'autre, laisse couler son désarroi.



Le Christ marche avec eux, hanche contre hanche, appuyé sur un bâton de pèlerin qu'il tient comme une houlette. Sa silhouette massive est auréolée d'or. Peut-être sourit-il en écoutant les disciples en train de raconter Jésus à Jésus. Leur groupe est d'hier et de toujours. Ce sont trois hommes d'aujourd'hui, en pantalon. On ne remarque pas d'emblée ce « détail » vestimentaire, qui est loin d'être banal, même dans l'art du xx[e] siècle.

Conclusion

Bien que restreint, notre petit échantillon d'images suffit à établir, nous semble-t-il, par la variété et la richesse du « vestiaire artistique » du Christ au cours des âges, à quel point fut grande la marge de manœuvre laissée aux imagiers par l'Église — grande, mais pas illimitée : on ne sache pas qu'il ait été figuré en monarque portant un manteau à revers d'hermine, en petit marquis à jabot, ni en clergyman à col romain.

Il fait aussi comprendre que dans sa majeure partie, et abstraction faite de quelques périodes et courants hantés par l'idéal de la vraisemblance historique, l'histoire de l'art d'inspiration

chrétienne n'a jamais eu pour visée première l'équivalent d'un reportage photographique ou d'une reconstitution archéologique, mais l'élaboration parlante de significations fortes, en dialogue interactif avec la christologie et les divers titres décernés à la personne du Christ.

On ne le répètera jamais assez, l'art chrétien fut le plus souvent soucieux avant tout du sens doctrinal, théologique et spirituel des récits évangéliques, et non de leur déroulement concret, plus ou moins spectaculaire ou anecdotique. Comment étaient habillés les Juifs du temps de Jésus ? Ce n'est pas l'art chrétien qui nous l'apprendra de manière certaine.

Enfin, ces images permettent de découvrir ou de vérifier que l'art chrétien vit d'inculturations successives. Une enquête beaucoup plus vaste pourrait s'ouvrir ici, qui consisterait à répertorier les mille et une manières d'habiller le Christ dans l'art d'outre-Europe des ex-pays de mission. Le désir, à chaque époque et en chaque contrée, de faire sienne la figure du Sauveur de l'humanité tout entière, autrement dit de souligner son universalité en l'habillant à la mode du temps, ce désir peut l'emporter sur le souci de rappeler son enracinement historique en Judée et son activité en Galilée…

Le vêtement, autrement dit, résulte d'une négociation tendue entre la particularité de Jésus – qui fut un juif, Rembrandt est l'un des rares peintres qui eut à cœur de le montrer, comme l'a prouvé la récente exposition du Louvre – et son universalité, qui encouragerait plutôt à l'habiller comme un contemporain des spectateurs des œuvres… Encore que l'on est en droit d'estimer que le vêtement « à l'antique », avec son côté passe-partout, du moins dans l'hémisphère nord, convenait finalement plutôt bien au Sauveur du monde.

François BOESPFLUG

Élie AYROULET

Fr. Élie AYROULET, prêtre de la Famille de Saint Joseph, enseigne la patristique à la faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon. Il a écrit sa thèse sur Maxime le Confesseur. Il collabore à Sources Chrétiennes.

« J'étais nu et vous m'avez vêtu » (Mt 25, 36)

La tradition médiévale des sept œuvres de miséricorde se réfère à l'évangile de Matthieu (ch. 25) et pour la septième au livre de Tobie. Il s'agit de nourrir l'affamé, abreuver l'assoiffé, accueillir l'étranger, vêtir les miséreux, soigner les malades, visiter les prisonniers et enfin ensevelir les morts. L'auteur s'arrête ici au sens de l'œuvre de miséricorde pour saint Jean Chrysostome.

Pour bien comprendre le sens que saint Jean Chrysostome donne à l'action de revêtir celui qui est nu, il convient de revenir aux origines et à la condition de nos premiers parents.

Dévêtus de la grâce originelle

Le livre de la Genèse nous dit qu'Adam et Ève, après avoir mangé du fruit de l'arbre de vie virent qu'ils étaient nus (cf. Gn 3, 7). Jean Chrysostome interprète cette nudité après le péché des origines comme la perte de la grâce divine qui revêtait leur personne comme un vêtement et les maintenait dans l'harmonie avec Dieu. Ainsi, dans la 16ème *Homélie sur la Genèse*, nous lisons sous la plume de Jean :

« Oui, le péché, en les dépouillant de la grâce céleste, leur donna le sentiment de leur nudité [...]. Avant cette désobéissance, ils vivaient dans une parfaite sécurité et n'avaient pas conscience qu'ils étaient nus ; en réalité, ils ne l'étaient point, puisque la gloire céleste les couvrait bien mieux que tout vêtement. Mais, quand ils eurent mangé du fruit défendu et qu'ils eurent ainsi violé le précepte du Seigneur, ils furent réduits à une si profonde humiliation que le sentiment de la honte les porta à chercher un voile pudique à leur nudité. C'est que la transgression du précepte divin les avait dépouillés de la gloire et de la grâce céleste qui les revêtaient comme d'un (éclatant et admirable) splendide vêtement ; et, en leur faisant connaître leur nudité, elle les avait pénétrés d'un vif sentiment de honte » (5).

Ainsi, après le péché des origines, le sens symbolique de la nudité d'Adam et Ève s'inverse. Avant, elle renvoyait au vêtement invisible de la grâce et non à une matérialité qui les recouvrait. Après, l'absence de vêtement manifeste que leur être tout entier, et pas seulement leur corps sexué, est signé d'un manque. Désormais, ils sont dénudés de la grâce et de la gloire divine originelle. Ils ont « honte » d'assumer cette réalité. Le fait que ce soit Dieu qui leur ouvre les yeux sur leur état est en réalité non pas une punition mais une invitation à humblement se repentir et se convertir. La modestie et la simplicité des tuniques de peau dont Dieu les revêt (cf. Gn 3, 21) assume le même sens.

« Écoutez cette leçon de modestie que le Seigneur nous a donnée dès les premiers jours de la création. L'homme avait mérité la mort par son péché, et il avait besoin d'un vêtement pour cacher sa nudité ; et voilà que Dieu se borne à le revêtir d'une tunique de peau. Il voulut ainsi nous apprendre à fuir une vie molle et voluptueuse » (*18ème Homélie sur la Genèse*, 2).

Dieu procure à l'homme le strict nécessaire pour se couvrir afin que la richesse des vêtements et la convoitise passionnelle qui l'accompagne ne le détournent de chercher à recouvrir le bien perdu du vêtement de la grâce. Chrysostome ajoute que même les vêtements de laine que Dieu permit à l'homme de se tisser pour ne pas ressembler à un animal restent dans la ligne de cette simplicité :

« C'est ainsi que […] le Seigneur leur permit de tisser la laine pour s'en faire des vêtements. Il convenait en effet que l'homme, être raisonnable, fût vêtu, et qu'il ne vécût point, comme un animal, dans la honte et la nudité. Nos habits nous rappellent donc les biens que nous avons perdus, et le châtiment que, par leur désobéissance, Adam et Ève, ont attiré sur tout le genre humain » (*18ème Homélie sur la Genèse*, 2).

Ainsi pour Chrysostome, le vêtement symbolise l'état spirituel de l'homme. S'il est luxueux, il témoigne d'un cœur comblé par les biens de ce monde et replié sur lui-même, s'il est pauvre, il représente un cœur insatisfait, en quête de Dieu, désireux de vivre en amitié avec lui.

Symbolique spirituelle du vêtement baptismal

La grâce qui reposait sur Adam, perdue suite au péché des origines, va être redonnée à l'homme d'une façon beaucoup plus haute dans le Christ. Désormais, délivré par le baptême du faix de son péché comme on dépose ses vieux vêtements (*IVème Catéchèse*, *SC* 50bis, 12, p. 189), l'homme recouvre la grâce de la filiation adoptive. C'est précisément en ce sens que Jean interprète le vêtement blanc dont sont revêtus les néophytes à leur sortie de la fontaine baptismale : « Ceux qui hier et avant-hier étaient esclaves du péché […], voici qu'aujourd'hui ils ont été admis au rang de fils, ils ont déposé le fardeau de leurs péchés et ils ont revêtu la robe royale » (*Ibid.*, 3, p. 183).

Chrysostome perçoit dans la blancheur lumineuse de la robe baptismale comme l'éclat de cet état de grâce des nouveaux baptisés. Il compare ces derniers à des « étoiles spirituelles » qui brillent autant de jour que de nuit, « qui rivalisent de splendeur avec le soleil lui-même » et le dépassent même en éclat (*Ibid.*, p. 184). Se référant à Ga 3, 27, il justifie une telle luminosité par le fait que cette grâce dont ils sont désormais revêtus, c'est le Christ lui-même qui désormais demeure en eux : « vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (*Ibid.*, 4, p. 184).

Chrysostome prolonge cette symbolique en interprétant le vêtement baptismal comme le signe de notre appartenance au Christ. Il prend l'exemple des hommes dont le manteau, marqué des signes impériaux, rappelle leur lien à l'empereur et leur mission d'exercer en son nom des charges temporelles. De même que ces derniers manifestent ainsi leur dignité, de même les chrétiens par rapport au Christ : « À plus forte raison, est-il juste que ceux qui ont le Christ, non pas représenté sur un vêtement mais à demeure dans leur âme, et avec le Christ, son Père et la présence de l'Esprit Saint, fassent preuve d'une ferme assurance et montrent à tous par l'exactitude de leur conduite et la surveillance de leur vie qu'ils portent l'image royale » (*Ibid.*, 17, p. 192).

Nous voyons bien que de la dignité de cette appartenance au Christ découle pour les chrétiens une responsabilité qui les conduit à penser et agir en cohérence avec cet hôte intérieur. Toujours dans la quatrième *Catéchèse*, nous lisons : « Que désormais ils fassent tout et agissent partout comme ayant à demeure le Christ créateur de l'univers et maître de notre nature » (*Ibid.*, 4, p. 184). Et un peu plus loin : « Oublions tout notre passé, opérons le retournement de notre vie comme des citoyens appelés à une vie nouvelle. Dans toutes nos paroles et actions, considérons la dignité de celui qui habite en nous » (*Ibid.*, 16, p. 191).

Symbolique morale du vêtement

Le vêtement acquiert dès lors pour Chrysostome une symbolique morale. Il représente l'agir vertueux du chrétien : « Nous qui avons une fois pour toutes revêtu le Christ et mérité de l'avoir à demeure, nous pourrons montrer à tous, même sans dire un mot, simplement par l'exactitude de notre vie, la puissance de celui qui habite en nous. Et de la même manière que maintenant le déploiement de votre vêtement et l'éclat de vos habits attirent tous les regards, ainsi et pour toujours vous pourrez, si vous le voulez et à condition de conserver l'éclat de ce vêtement royal, plus efficacement encore que maintenant, par une conduite selon Dieu et une grande application, entraîner tous ceux qui vous voient à montrer un même zèle et rendre gloire au Maître » (*Ibid.*, 18, p. 192)

Conserver et accroître l'éclat de ce vêtement baptismal signifie collaborer par une vie vertueuse à la croissance de l'agir du Christ en soi. Il s'agit d'un véritable combat : « Livrez un combat généreux, faites preuve d'un grand éclat, rendant par tous les moyens plus brillante et plus éclatante la beauté de votre vêtement » (*Ibid.*, 22, p. 194). Chrysostome va jouer sur

l'opposition du vêtement spirituel dont il est question ici (cf. *Ibid.* 22.27, pp. 194.196) avec le vêtement matériel. S'adressant aux nobles femmes de l'assemblée dominicale, richement vêtues, il les exhorte : « Vendez ces ornements superflus dont vous êtes inutilement chargées, et revêtez-vous de la compassion et de la miséricorde comme d'un vêtement précieux. » (*Homélie sur Matthieu*, 89, 3) Et un peu loin : « Celui qui veut s'approcher de lui [Jésus-Christ], doit se parer non d'or et de perles, mais de vertus » (*Ibid.*, 89, 4).

Symbolique eschatologique

Se parer de vertus et faire ainsi croître l'éclat de son vêtement spirituel passe par le fait de revêtir bien concrètement le pauvre qui est nu. La compassion et la miséricorde qui s'expriment dans ce geste d'aumône sont les clefs pour entrer dans le Royaume et avoir accès au banquet éternel. C'est ce qui fait dire à Chrysostome au sujet des dix vierges de l'évangile : « Les unes furent bannies de la chambre de l'époux, parce qu'elles n'avaient pas fait l'aumône, et les autres y entrèrent parce que l'huile de la compassion et de la miséricorde n'avait point manqué dans leur cœur » (*Ibid.*, 50, 4).

Dans plusieurs autres homélies, Jean insiste sur ce point en se référant au passage de saint Matthieu qui traite du jugement dernier (cf. Mt 25, 31ss). Il s'insurge contre les opulents qui se parent de richesses ou qui ornent les églises de leurs biens en oubliant le pauvre dénudé (*Ibid.*, 50, 4). Il est peut-être si dur avec eux parce qu'il en va de leur salut. Il veut créer chez eux comme un électrochoc salvateur. C'est bien en ce sens qu'il se réfère souvent à Mt 25 : « Croyez donc que c'est là le jugement que Jésus-Christ porte de vous, lorsque vous parez son autel, et que vous négligez d'assister les pauvres » (*Ibid.*).

Symbolique sacramentelle

Jean Chrysostome insiste aussi sur le fait que revêtir un pauvre, c'est couvrir le Christ lui-même. Encore une fois, il s'appuie sur le passage du jugement dernier de l'évangile de Matthieu où Jésus s'identifie avec les tout-petits : « Voulez-vous donc honorer le corps de Jésus-Christ ? Ne le méprisez pas, lorsqu'il est nu et pendant qu'en cette Église vous le couvrez d'étoffes de soie, ne lui laissez pas souffrir ailleurs le froid et la nudité. Car Celui qui a dit « Ceci est mon corps, « et qui a produit cet effet par la vertu de sa parole, a dit aussi : « Vous m'avez vu souffrir la faim, et vous ne m'avez pas donné à manger « Car quand vous « l'avez refusé à quelqu'un de ces petits, c'est à moi-même que vous l'avez refusé « (Mt 25, 42.45). Le corps de Jésus-Christ qui est sur l'autel, n'a pas besoin d'habits précieux qui le couvrent, mais d'âmes pures qui le reçoivent, au lieu que cet autre corps de Jésus-Christ formé des pauvres qui sont ses membres, a besoin de notre assistance et de tous nos soins » (*Ibid.*, 50, 4).

Chrysostome établit dans ce passage un parallèle entre le corps eucharistique du Christ présent sur l'autel dans le pain consacré et le corps de Jésus-Christ dont les pauvres sont les membres au même titre que les riches. Il interroge : « Que lui sert d'avoir ici de magnifiques voiles, et de n'avoir pas les vêtements les plus nécessaires dans ses membres ? » (*Ibid.*, 50, 4). Il y a une cohérence à avoir, une priorité même à mettre en place, entre le culte rendu à Dieu dans la célébration eucharistique et celui que nous lui rendons aussi en honorant les pauvres.

« Ce n'est pas que je vous défende de faire ces présents à l'église ; mais je vous conjure seulement qu'après ces offrandes, ou plutôt qu'avant de les faire, vous ayez soin d'assister les pauvres. Dieu reçoit ces présents que vous faites à l'église : mais il agrée bien davantage ceux que vous faites aux pauvres : puisqu'à l'égard des premiers il n'y a que celui qui les fait qui en tire de l'avantage, au lieu que dans les autres, celui même qui les reçoit en tire aussi du secours. On peut croire dans les premiers que nous recherchons notre gloire, mais les seconds ne sont que le fruit de notre compassion et de notre amour » (*Ibid.*, 50, 3).

L'action de revêtir le pauvre qui est nu est donc riche de sens pour saint Jean Chrysostome. C'est l'œuvre de miséricorde par excellence. Car en elle se rencontrent l'agir miséricordieux de l'homme envers son frère et celui de Dieu envers l'homme, qui par compassion s'est abaissé jusqu'à nous pour nous élever jusqu'à lui. En s'identifiant au pauvre et en nous sollicitant à travers lui, le Christ nous appelle à grandir en vertu dans la sainteté de notre condition nouvelle baptismale de fils de Dieu et nous donne la clef de la porte du Royaume.

Élie AYROULET


lumière

Rémy VALLEJO est dominicain, et membre de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans à l'université de Strasbourg. Historien de l'art, il dirige depuis 2006 le « Rhin mystique », un programme de valorisation du patrimoine spirituel de l'Alsace et des deux rives du Rhin.

Rémy VALLEJO

La nudité intérieure ou « l'être nu » de Jean Tauler

La « nudité », la « nudité intérieure », ou plus exactement encore « l'être nu », est un des thèmes principaux de la mystique rhénane. Véritable lieu de conformation à la Déité, cette « nudité » est d'abord un principe de liberté.

En quête de liberté intérieure

Cette doctrine spirituelle est résumée, dès le XIVe siècle, dans un opuscule intitulé *Sprüche der zwölf meister*, ou *Dits des douze maîtres*, qui, sous la forme de sommaires, présente et distingue au sein de l'école dominicaine allemande, la pensée de Maître Eckhart (1266-1328), de ses contemporains et de ses principaux disciples dont Jean Tauler (1300-1361). D'après ce florilège, « Maître Eckhart parle de l'être nu, il dit un mot unique, sans forme en soi. Tel est pour soi son propre sens ; auquel rien ne s'ajoute ni ne se retranche ».

Dans ce mot unique « d'être nu », Maître Eckhart exprime non seulement le mystère de la Déité, dans son unité essentielle, mais aussi de l'homme intérieur, libre de toute détermination. Selon Jean Tauler, cette liberté s'accomplit dans l'agir divin qui ultimement dévoile l'âme humaine à elle-même. En effet, « celui qui se dénude de soi-même et de Dieu, est dégagé de tout agir. Alors Dieu agit lui-même en lui ; libre qu'il est d'agir. L'image de l'âme est dénudée : elle est increée ».

← Jérôme BOSCH, *Le jardin des délices* (détail), tryptique, vers 1504, Musée du Prado.

Les *Traités* et les *Sermons allemands* de Maître Eckhart, de même que les *Sermons* de Jean Tauler, traitent essentiellement du *Grund*, ou fond de l'homme. Ce fond, nu, libre et dégagé, est non seulement la condition préalable à l'agir divin dans l'âme humaine, mais aussi et surtout le lieu où la nature même de cette âme se révèle. Dénudé, le fond créé de l'homme confine à l'incréé, « l'être nu » de la Déité qui, selon l'expérience eckhartienne, est abstrait de tout discours, forme et concept.

Dieu au-delà de Dieu

En effet, selon Maître Eckhart, Dieu est à chercher au-delà de Dieu lui-même, dont le nom et les images que l'homme lui prête, au gré de toutes formes de langage, contraignent et gauchissent son mystère. Appréhendé comme la déité, le mystère divin en son essence est donc un « être nu », un « désert » et même un « néant » que rien ne peut traduire au risque de le trahir.

Appelé à connaître Dieu au-delà de toute image, forme et langage, et vivre en Lui dans une communion profonde et essentielle, l'homme doit donc consentir à se tenir dans un « être nu » sans artifice, au-delà de tout paraître, jusque dans le « néant » des commencements. Chez les mystiques rhénans, comme dans toute une tradition spirituelle, « nudité » et « néant » tendent à se confondre. Au commencement, selon la traduction de la Bible par Le Maistre de Sacy, « la terre était toute nue ». La doctrine spirituelle des mystiques rhénans est donc relative à l'acte créateur de Dieu qui de la « nudité » et du « néant » originel fait advenir toutes choses à l'existence.

Explicitée dans le *Sermon* 54 de Jean Tauler, la création *ex nihilo* est le paradigme d'une doctrine spirituelle qui affirme la capacité de l'homme à accueillir en lui l'agir divin, autant qu'il consent à se tenir dans sa « nudité » ou son propre « néant ». En effet, « quand Dieu voulut produire et créer toutes choses, il n'avait devant lui rien d'autre que le néant. En aucune façon, il ne s'est servi, pour créer la moindre chose, d'une matière déjà existante. Il a tout fait de rien. Là où Dieu veut et doit vraiment opérer, il n'a besoin de rien que du néant. Le néant est plus apte à recevoir d'une façon passive l'opération divine que toute chose qui est ».

Dieu crée à partir de rien

Conformément à la tradition augustinienne, le « néant » c'est le *non esse*. Le « néant », c'est non seulement une absence d'être, mais aussi le manque d'être propre à la création dans son rapport à l'*esse* ou l'être de Dieu. En conséquence, et au terme de l'œuvre des six jours, le « néant » c'est la réalité de la nature humaine. Dans son *Sermon* 54, Jean Tauler distingue un « néant de nature » d'ordre ontologique, « l'homme étant naturellement néant », et un « néant coupable » d'ordre éthique lié au libre arbitre de l'homme.

Dans son *Sermon* 12, Jean Tauler affirme que le « néant » de l'homme se caractérise par un lot de faiblesses naturelles qu'il ne faut pas confondre avec les inclinations au péché. En effet, « pour savoir ce que sont nos déficiences naturelles, chacun n'a qu'à considérer combien sa nature a besoin de choses et comment elle les consomme, tout en se dissolvant en elle. Cette déficience de nature en nous est bien connue ; en elle tout s'achève dans le néant ; de même que nous sommes venus du néant, ainsi nous retournons au néant ». Ce constat de déficience n'est pas une dépréciation de la nature humaine, mais une authentique confession d'humilité de l'homme qui consent à reconnaître ce qu'il est dans sa « nudité ».

La tradition dominicaine adopte une anthropologie optimiste où la nature humaine participe pleinement à la bonté de Dieu.

Dès lors, s'il stigmatise occasionnellement et de façon strictement oratoire la nature humaine, Jean Tauler ne cesse jamais d'en affirmer la noblesse. Ainsi, selon le *Sermon 6*, la « pauvre nature » est « en elle-même bonne et noble ». Quant à l'homme, selon le *Sermon 10*, il demeure cette « noble créature, qui est la merveille des merveilles et pour laquelle un Dieu plein d'amour a créé toutes choses, le ciel, la terre et tout le reste ».

Empruntées à Maître Eckhart, ces expressions sont profondément enracinées dans la tradition dominicaine qui, dans sa défense de la foi chrétienne contre toute forme de dualisme, adopte une anthropologie foncièrement optimiste où la nature humaine participe pleinement à la bonté de Dieu dans l'accueil de sa volonté créatrice.

Accepter sa nudité

La capacité de l'homme à accueillir l'agir divin est donc intimement liée au « néant » de la nature humaine, à condition cependant que l'homme reconnaisse humblement son « *non esse* » en acceptant sa « nudité ». C'est l'attitude de Jean-Baptiste qui, selon le *Sermon 83* de Jean Tauler, ne cesse d'affirmer son *non sum*, « je ne suis pas ».

En effet, « les messagers demandèrent à Jean qui il était. (…) Jean répondit : 'Je ne suis pas'. Il confessa et ne nia point : 'Je ne suis pas'. C'est le contraire des hommes qui voudraient tous désavouer leur propre nom ; et tous les efforts des hommes tendent généralement à ceci : comment donc désavouer et cacher leur pauvre identité ? : 'Je ne suis pas'. Tous ils veulent généralement à tout prix être ou paraître quelque chose, soit quant à l'esprit, soit quant à la nature. Bien chères enfants, celui qui parviendrait seulement à atteindre le fond de l'aveu de son propre néant, celui-là serait parvenu au chemin le plus aimable, le plus direct et le plus court, le plus rapide, le plus sûr menant à la vérité la plus haute et la plus profonde qu'on puisse atteindre en ce siècle ».

Dieu ne désire qu'une seule chose, trouver vide et préparé le noble fond de l'homme afin de pouvoir y accomplir son œuvre.

Cette attitude qui conditionne le devenir et la fin de l'homme représente un thème majeur de la prédication du disciple de Maître Eckhart. Dans son *Sermon 5* pour l'Épiphanie, consacré au lieu de la naissance éternelle, Jean Tauler s'aventure à désigner une limite à la volonté et à l'accomplissement de la toute puissance créatrice de Dieu.

« Dieu ne désire dans le monde entier qu'une seule chose, la seule dont il ait besoin, mais il la désire d'un façon si extraordinairement forte qu'il lui donne tous ses soins. Voici cette seule chose : c'est de trouver vide et préparé le noble fond qu'il a mis dans le noble esprit de l'homme afin de pouvoir y accomplir son œuvre noble et divine. Car Dieu a toute puissance au ciel et sur la terre ; une seule chose lui manque, c'est de ne pas pouvoir accomplir en l'homme la plus exquise de ses œuvres ».

Laisser Dieu recréer à partir de rien

La limite à la toute puissance divine, c'est ce « quelque chose », cet *etwas*, ce « presque rien » qui par le fait même qu'il n'est pas réduit à néant dérobe à Dieu ce « *non esse* » préalable et nécessaire à son agir créateur. Tel un vêtement, ce « quelque-chose » dérobe la « nudité » de l'âme humaine à l'agir divin. En effet, occulté par ce « quelque chose » qui absorbe les facultés de l'homme, le fond, ou *Grund*, de l'âme humaine devient alors inaccessible.

Cette situation qui est une conséquence directe de sa chute est retraduite dans les *Sermons* de Jean Tauler avec différentes images empruntées non seulement à la vie quotidienne mais aussi à la prière. Prisonnier d'un paraître qui lui offre d'être quelque chose en ce temps, l'homme oublie la noblesse de sa nature jusqu'à son *non esse* qui confine à la « nudité intérieure ». L'homme doit donc sortir de ce « quelque chose » et assumer le néant de sa nature humaine pour retrouver son essence sortie du même fond que le Verbe de Dieu.

Selon son *Sermon 20*, Jean Tauler affirme que « nous sommes sortis du même fond et avec tout ce que nous sommes, nous avons une même fin et nous retournons au même fond ». En vue du « repos dans l'abîme de Dieu », le « néant » n'est donc pas seulement un lieu transitoire, mais un lieu essentiel. Élargi au *non esse*, l'homme capable de Dieu ne se réduit donc pas au seul « *capax dei* » augustinien.

Cette affirmation a des conséquences immédiatement éthiques. D'une part, vis-à-vis de l'*esse* de Dieu, le *non esse* de l'homme décrédibilise toute prétention d'être et par conséquent n'importe quelle forme de paraître. D'autre part, le *non esse* détermine un état de réceptivité qui exige de l'homme un détachement permanent.

Déclinés sur différents modes, au gré des textes de la liturgie, cette vaine « prétention d'être » et ce « manque de détachement » sont d'ailleurs les griefs les plus ordinaires des *Sermons* de Jean Tauler, dont le *Sermon 54*. « Veux-tu être sans cesse en état de réceptivité, pour tout ce que Dieu peut et veut donner d'être et de vie à ses amis de choix et opère en eux ?

Veux-tu qu'il jette pleinement en toi tous ses dons? Eh bien avant tout, applique toi à te convaincre qu'en vérité, dans ton fond, tu n'es rien, car c'est notre prétention d'être quelque chose et notre manque de détachement qui empêchent Dieu de faire sa belle œuvre en nous ».

Dès lors, si l'homme est « néant », ce n'est pas en raison d'une quelconque dépréciation de sa nature, mais parce que « là où Dieu veut et doit vraiment opérer, il n'a besoin de rien que du néant ». Ce « néant » ne représente pas seulement une déficience mais le gage d'un achèvement de l'œuvre divine commencée dès avant le temps et renouvelée au plus profond de l'âme humaine dans un acte de pure et souveraine liberté.

Le chant de joie de l'abandon

La « nudité » de l'âme humaine qui, dans l'abandon d'elle-même et de toutes choses, confine à la « nudité » de la Déité, participe donc pleinement à la plus authentique et souveraine liberté. C'est précisément ce que traduit un cantique spirituel qui, attribué à Jean Tauler au XIV[e] siècle, fut largement diffusé, à partir du XVI[e] siècle, non seulement au sein du Carmel espagnol, réformé par Thérèse d'Avila et Jean de la croix, mais aussi dans l'École française de spiritualité fondé par Pierre de Bérulle :

« Il me plaît de chanter à nouveau la nudité intérieure.
La vraie pureté est exempte de pensées.
Il n'y a plus de pensée, là où il n'y a plus rien de mien.
Je suis réduit à rien.
Quand on est arrivé à la nudité d'esprit,
il n'y a plus de souci à avoir.
Nul mal ne saurait désormais me troubler.
Je me délecte tellement dans la pauvreté
que je ne puis plus m'occuper des choses
et des images qui m'entourent.
Que dis-je ? Le moi ne m'appartient plus,
j'en suis dégagé, je suis libre[1]. »

1. Jean TAULER, *Cantiques spirituels et autres textes apocryphes*, Traduit du latin par E.P. Noël, Editions Arfuyen, 2002.

→ Juan VALVERDE DE AMUSCO, *Ecorché*, in *Anatomia del corpo humano*, vers 1560, gravure.

Rémy VALLEJO


mière & vie

L'habit fait le moine

Dans les Décrétales *de Grégoire IX (III, 31, 13) on trouve l'affirmation « habitus non facit monachum, sed professio regularis » : ce n'est pas l'habit qui fait le moine, mais la profession régulière. Ceci confirme qu'au temps où il n'y avait pas de profession proprement dite, c'était la vêture qui faisait le moine. On voit le glissement de sens opéré par l'expression populaire « l'habit ne fait pas le moine », sur lequel revient ici Laurent Denizeau pour souligner, à partir de sa tradition orthodoxe, la portée symbolique et performative de l'habit monastique (La rédaction).*

L'adage veut que l'habit ne fasse pas le moine, mais en matière d'engagement monastique, il en constitue néanmoins le signe fort. À son entrée dans la vie monastique comme novice, le futur moine reçoit ses attributs vestimentaires au cours d'un office appelé « prise d'habit », complétés lors des étapes suivantes (profession simple et solennelle). Thomas Merton se souvient de l'entrée d'un postulant qui lui fit forte impression, alors qu'il était simple laïc en retraite au monastère de Gethsemani (Kentucky), dans lequel il allait lui-même entrer par la suite :

« J'appris que le jeune homme brun en combinaison était postulant et devait entrer au monastère. Ce soir-là, à complies, debout à la tribune, au fond de l'église, nous pûmes le voir, en bas, dans le chœur, en sombres vêtements séculiers qui le rendaient facile à distinguer, dans l'ombre, au milieu des novices, et des moines, tous en blanc. Ce fut ainsi pendant deux jours ; la première personne qu'on voyait, en regardant le chœur, était ce jeune homme parmi tous les moines. Puis, tout à coup, on ne le vit plus : vêtu en oblat, en blanc il ne se distingua plus des autres : les eaux s'étaient refermées sur sa tête, et englouti dans la communauté, il était perdu… Le monde n'entendrait plus parler de lui. Il avait fui notre société, et était devenu cistercien » (*La nuit privée d'étoiles*, Albin Michel, 1961, p. 283-284).

L'habit signifie l'engagement et agrège le futur moine à une communauté. Ainsi, au travers d'un habit commun, le moine ne se démarque plus de son frère, il se fond dans une communauté. Autrement dit, il renonce à son individualité. Le terme d'individu (étym. « indivisible ») marque l'irréductibilité qui différencie le sujet des autres. Ainsi le corps et le vêtement séculier (ici opposé au vêtement religieux), vont participer de l'énonciation de la différence individuelle et donc de l'affirmation d'existence du sujet aux yeux des autres. À l'inverse, l'habit monastique ne va plus différencier mais absorber le sujet dans l'être-ensemble. En ce sens, l'habit témoigne d'un aspect central du projet monastique.

Les offices accompagnant les différentes étapes de l'initiation monastique dans l'Église orthodoxe mettent l'accent sur la vêture : selon leur degré d'initiation, les moines sont dits *rasophores* (porteurs du *rason*, une tunique noire), *microschèmes* ou *stavrophores* (moines du « petit habit » ou « porteurs de croix »), *megaloschèmes* (moines du « grand habit »). Dans beaucoup de monastères, ces étapes sont simplifiées et l'usage distingue une période de noviciat d'une durée approximative de trois ans selon l'approbation de l'higoumène (père abbé) avant l'entrée définitive au monastère marquée par la profession solennelle.

Le futur moine reçoit lors de sa *koura* (litt. « tonsure ») ses différents attributs vestimentaires comme autant de symboles de l'engagement qu'il professe. Il est revêtu à cette occasion du « grand habit angélique ». Cet office prend l'allure d'une véritable préparation au combat monastique, comme le rappelle les différentes métaphores utilisées dans cette prière lue à haute voix par l'higoumène au cours de la vêture :

« Entoure ses reins de la puissance de la vérité [métaphore de la ceinture], fais-lui revêtir la cuirasse de ta justice et de ton allégresse [l'*analave*, signe distinctif des moines du grand habit est une sorte de scapulaire brodé de motifs représentant la croix et les instruments de la passion accompagné d'un petit texte qui rappelle l'engagement monastique], chausse ses pieds du zèle à propager l'Évangile de la paix [sandales]. Inspire-lui la sagesse de porter le bouclier de la foi [la croix en bois], afin de pouvoir éteindre tous les traits enflammés du malin et de recevoir le casque du salut [le *coucoulion*, grand voile porté sur le chef, autre signe distinctif des moines du grand habit] et le glaive de l'esprit [le chapelet], c'est-à-dire ta parole, en échange des ineffables gémissements de son cœur » (Laurent DENIZEAU, *Petite ethnographie d'une tradition monastique, à propos de la foi et de la pratique religieuse*, Téraèdre, 2010, p. 51).

L'habit monastique dit l'engagement et en le disant, il fait le moine. Comme pour le prêtre, la vêture se révèle performative. Revêtir le « grand habit angélique », c'est renoncer définitivement au monde et entrer dans cette vie monastique qui préfigure le Royaume à venir. Si cette fuite du monde s'exprime en premier lieu par le retranchement dans une clôture monastique, elle puise ses modalités d'action dans le travail de deuil que le moine porte. Le moine va s'atteler à la pratique de l'*hesychia*. Ce silence intérieur, cette paix profonde du cœur orientée vers une pratique permanente de la prière, est acquise par voie de renoncement.

Cette pratique du renoncement à soi vise pour le moine à se désapproprier de toute volonté propre pour s'ouvrir plus pleinement au divin. L'écoute du divin passe par le silence de soi. En deuil de lui-même, le moine s'attèle à lutter contre l'envahissement et la confusion que fait régner en lui le tumulte de sa volonté propre. C'est pourquoi l'habit qu'il revêt est intégralement noir pour signifier le deuil que porte le moine : profès, il est définitivement mort au monde. L'habit signifie autant qu'il participe au combat monastique. Au travers de l'habit s'énonce la lutte spirituelle du moine.

Laurent DENIZEAU


lumière

Martine MERTZWEILLER est chargée de cours à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon, et membre du Comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Martine MERTZWEILLER

Revêtir le Christ

Le vêtement, dont les occurrences sont si nombreuses dans la Bible, y « colle » à l'homme créé à l'image de Dieu comme si l'unique créature nue, le serpent, avait définitivement disqualifié la nudité humaine. Pourtant, le corps de l'homme est plus que le vêtement (Lc 12,23). À la suite de Jésus, les auteurs du Nouveau Testament ne prêtent donc guère attention aux parures des hommes.

Il est cependant un trait qui ne peut s'ignorer : l'importance du vêtement blanc ou de la robe de fête, encore appelée robe nuptiale. Ce blanc est l'évocation du vêtement resplendissant du Christ au mont Thabor. Il suggère la condition des baptisés, tout particulièrement dans l'évangile de Marc et dans l'Apocalypse. Il s'agira ici de relever quelques lieux bibliques[1] concourant à ouvrir une compréhension du mystère de l'homme à partir de l'image de la robe de gloire dont Dieu « revêt » l'humanité sauvée[2].

I. Nudité originelle et vêtement de salut

La Bible foisonne d'éléments vestimentaires. Ils ne sont jamais seulement anecdotiques. Des vêtements sacrés aux parures royales et jusqu'au manteau du pauvre ou du prophète, la panoplie des vêtements bibliques concourt à affiner la vérité du rapport à soi, aux autres et au Très-haut des fils d'Israël.

1. Pour une étude complète, on pourra se référer à Edgar HAULOTTE, *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Aubier, 1966.

2. Thème cher aux Pères de l'Église lorsqu'ils commentaient les Écritures « vêtements du Christ » pour aider les néophytes à entrer dans le mystère de leur nouvelle naissance.

← FRA ANGELICO, *Le jugement dernier* (détail : les élus), vers 1532, Musée de San Marco, Florence.

Cela commence curieusement par cette histoire d'innocente nudité à laquelle il fallut renoncer ; le tout premier vêtement fait de main d'homme serait donc celui de la honte ; et de ce commencement peu glorieux, protéger l'humanité déchue, l'habillement resterait le signe discret. Que le vêtement soit universellement et positivement compris comme un confort premier pour affronter la chaleur et le froid n'est pas complètement étranger à ce point de départ ; pas plus que les extraordinaires différences entre « riches et malandrins », car la faute originelle a induit des conséquences cosmiques et historiques en chaîne.

Aux chrétiens de Rome, Paul rappelle que « la création a été livrée au pouvoir du néant ». Jusqu'à « la révélation des fils de Dieu » (Rm 8,20-21), elle se trouve donc dans un état de désordre qui inclut intempéries et catastrophes, fracture entre riches et pauvres. Dans ce désastre mondain, et malgré toute l'ingéniosité humaine, la Bible comprend le vêtement comme une triple protection contre le regard d'autrui (la convoitise), les éléments (les dangers) et la justice de Dieu (le jugement) jusqu'à la consommation des siècles.

La Bible comprend le vêtement comme une triple protection contre le regard d'autrui, les dangers et la justice de Dieu.

Désigner le peuple sacerdotal

Dieu a élu Israël au milieu des nations pour rétablir la bénédiction originelle. Les vêtements cultuels décrits avec soin dans le Pentateuque expriment ce ministère de bénédiction de la communauté juive. C'est un sacerdoce commun, si l'on peut dire ; il inclut chaque israélite représenté par les prêtres pour que le peuple devienne l'assemblée des saints, le *QaHal*, communauté de destin et de vocation où chacun trouve place.

Par la purification, la remise des habits sacrés et l'onction, l'investiture du Prêtre signifiait à la fois la proximité et l'irréductible distance entre la terre et le ciel depuis que les chérubins ont été postés devant le jardin d'Éden, marquant la frontière que l'homme ne peut franchir s'il n'est choisi et purifié. Aussi, précise le prêtre Ezéchiel, « lorsqu'ils franchiront les portes du parvis intérieur, [les prêtres] revêtiront des habits de

lin[3]. Lorsqu'ils sortiront dans le parvis extérieur, ils ôteront les vêtements avec lesquels ils auront officié et les déposeront dans la chambre du Saint » (Ez 44,17 ; 19). La tunique blanche, rappel de la nudité originelle, recouverte de l'éphod, dont les riches couleurs symbolisaient le ciel et la terre, réintroduit les prêtres de la Première Alliance dans le lieu de la présence divine. Face aux nations, Israël annonce la révélation des temps messianiques lorsque « le nom de la ville sera désormais Yahvé-est-là » (finale d'Ézéchiel).

3. Par sa blancheur et sa simplicité, la tunique de lin est dans la Bible – mais aussi dans d'autres peuples du Proche Orient ancien - le vêtement de base dont on revêt ceux qui s'approchent de Dieu. Porté à même la peau, il est en quelque sorte une « seconde peau » qui permet de quitter les vieux vêtements marqués par le poids de l'ambigüité de l'activité humaine et d'envelopper de pureté celui qui est chargé du culte.

Faire de son existence un sacrifice de louange

S'il rassemble le peuple dans le faste des liturgies solennelles, le culte juif commence à la maison et concerne toutes les dimensions de l'existence. La présence de l'Arche dans le désert, puis du Saint des saints dans le Temple, le *sefer* Tora[4] des synagogues rappellent constamment aux israélites leur vocation communautaire et personnelle à la sainteté au milieu des nations. Le code de sainteté des *mitsvot* et les rites de purification traduisent religieusement le « cœur » de la réalité et la vérité du cœur de l'homme.

4. Le *sefer Tora* est le rouleau de peau sur lequel sont gravés les cinq livres du Pentateuque. C'est l'objet cultuel le plus précieux de la Synagogue. Un juif est prêt à donner sa vie pour sauver le *sefer Tora* d'un incendie.

L'enjeu de l'existence du peuple saint au milieu des nations est de faire régner la justice et la probité, signes de la royauté divine qui doit être rétablie. Le culte religieux n'est donc pleinement agréé qu'à l'épreuve d'une éthique, culte quotidien de tout un chacun où se vérifie la vérité d'une existence qui n'est jamais profane. Dans ses usages et significations, le vêtement traduit cette proximité entre le culte et la vie. Les habits et les parures des fils et des filles d'Israël doivent refléter l'intégrité de leur conduite, exprimer l'inaliénable dignité de leur condition de peuple libre.

Jérusalem personnifiée devient peu à peu le symbole même de la relation d'Alliance dans laquelle chacun a vocation à se reconnaître : « Jérusalem, quitte ta robe de tristesse et de misère, revêts pour toujours la beauté de la gloire de Dieu, prends la tunique de la justice de Dieu, mets sur ta tête le diadème de gloire de l'Eternel » (Ba 5,5-6).

Les signes vestimentaires du pouvoir ou de l'autorité religieuse n'échappent pas à cette exigence de cohérence. Les prophètes n'ont de cesse de rappeler la priorité de l'éthique sur le cultuel et de convoquer les puissants à plus de modestie et de vérité : « Déchirez votre cœur, et non vos vêtements, et revenez à l'Éternel, lui qui est votre Dieu » (Joël 2,13, Amos 5,21 ; Is 58,5-7). Déchirer le vêtement est le geste paradoxal de celui qui se souvient de la nudité première et le renvoie à sa faute.

Un commentaire juif ancien imagine la demande qui aurait pu justifier Adam après la transgression : « – Seigneur mon Dieu, me laissant tromper, j'ai péché par convoitise ; apprends-moi à présent à vivre dans cette situation et revêts-moi des commandements de la Tora afin que je puisse me tenir en ta Présence ». Mais le péché des premiers parents – péché d'orgueil plus que de transgression – ne se tiendrait-il pas dans le refus d'accueillir cette expérience de vulnérabilité et de nudité dans la vérité et dans la confiance ? La nudité volontaire du catéchumène qui plongeait dans les eaux baptismales évoque sa disponibilité à renaître entre les mains de Dieu.

La mémoire de la Pâque et de la marche dans le désert maintient la conscience d'Israël dans l'inquiétude de la justice et de la probité. Lorsque le luxe du vêtement est affront au pauvre, son indécence affront à l'ordre du monde et à l'harmonie des relations, le vêtement renvoie au chaos primitif; le déchirer indique le désespoir ou le désir de conversion.

Les auteurs bibliques ne taisent pas les cas d'usurpation. Dès la Genèse, le vêtement « parle ». La tunique de Joseph teinte de sang de bouc prend une signification sacerdotale (Gn 37,29). L'épisode de la grotte où David coupe un bout du manteau de Saül (I Sam 24) montre la subtilité psychologique du lien entre pouvoir et pureté du cœur. Le manteau royal est symboliquement retiré à celui qui a trahi la mission confiée et les prophètes eux-mêmes « ne revêtiront plus un manteau de poil pour mentir » (Za 13,4).

Le signe de l'autorité devient lui-même dérision : « Oui, un homme saisira son frère dans la maison paternelle : Tu as un manteau, tu seras notre chef, et cette chose branlante, qu'elle te soit confiée ! » (Is 3,6). Dans la ligne des prophètes, Jésus fustige

« ceux qui se donnent en spectacle et font de larges phylactères et de longues franges à leurs vêtement… à vous voir, les gens vous prennent pour des justes, mais au-dedans, vous êtes remplis d'hypocrisie et d'iniquité » (Mt 23, 5-6 ; 27-28).

Dieu tisse la sainteté du peuple

La fidélité à l'alliance garde Israël hors de l'esclavage et du chaos parce que c'est Dieu qui le sauve et le libère. Tout ce qu'il fait, il le reçoit, telle est sa vocation : « Si Dieu ne bâtit la ville, en vain peinent les bâtisseurs » (Ps 126). Ainsi, lorsqu'éloigné de son Dieu il revêt le sac et la cendre pour s'amender ou recouvrer la pureté rituelle, c'est encore un don. Le vêtement sale évoque le laisser-aller du pécheur ; le bain purificateur est celui du pardon : « lave moi tout entier de mon mal et de ma faute purifie moi ; ôte mes tâches avec l'hysope, je serai pur ; lave moi, je serai plus blanc que neige » (Ps 51, 4 ; 7).

L'image de Dieu lavant lui-même le vêtement de son peuple est proche des expressions baptismales chrétiennes.

L'image de Dieu lavant lui-même le vêtement de son peuple est proche des expressions baptismales chrétiennes. Dans la quatrième vision du livre de Zacharie, l'Ange du Seigneur ordonne au grand prêtre Josué d'ôter ses habits sales afin de garder les parvis du Temple restauré : « Vois, j'ai enlevé de toi ton péché et on te vêtira d'habits somptueux (…). Qu'on mette sur sa tête une tiare propre ! » (Za 3,4-5). Dieu fait grâce du temps de jeûne et de réconciliation : « Pour moi, tu as changé le deuil en une danse. Tu dénouas mon sac et me ceignis d'allégresse » (Ps 30, 12).

« Toute chair s'use comme un vêtement »

La mort est l'épreuve ultime de la finitude et de la conscience d'une sainteté inaccessible : « Seigneur, n'entre pas en jugement avec ton serviteur, aucun vivant n'est juste devant toi » (Ps 142, 2). Se laisser revêtir prend ici le sens le plus concret puisqu'il n'appartient plus au défunt de s'occuper de lui-même, ni de se préparer pour le jugement. Dans cette totale passivité, il est vraiment dépouillé. Le défunt juif ne dispose pas de sa nudité ;

le dernier vêtement est l'ultime rappel de la distance avec l'invisible où se tient Dieu. La tunique de lin ou *Sadin*, linceul dont on le revêt ultimement, rappelle la nudité originelle, celle de l'Adam sorti des mains de Dieu et prêt à comparaître devant son Créateur.

Chaque mort reste un membre d'Israël dont on se souvient en vue de la résurrection. L'égalité de tous – on se lamente pareillement sur la mort d'un roi ou d'un enfant est le rappel de l'égalité de toutes créatures, toute chair ayant son origine en Dieu créateur. La métaphore du vêtement rapportée à la corporéité ne dit pas autre chose : « Toute chair s'use comme un vêtement, la loi éternelle c'est qu'il faut mourir » (Si 14,17). L'usure du vêtement ramène à la corruptibilité de la chair ; vêtement et nudité, expriment ici la même réalité : « Nu, je suis sorti du ventre maternel, nu j'y retournerai » (Jb 1,21).

C'est à partir de cette loi universelle qu'Israël éprouve l'endurance de la foi et le vêtement des marcheurs reste dans la mémoire collective comme le signe de la présence de Dieu l'assurant dans la Promesse : « Quarante ans je vous ai fait aller dans le désert sans que soient usés vos vêtements sur vous ni tes sandales à tes pieds » (Dt 29,4). Lorsque le Très-haut agit à main forte et à bras déployé, la condition humaine assumée dans l'œuvre de salut peut entrer dans l'espérance de la mort vaincue et les juifs perçoivent progressivement un horizon où sera rendue aux fils de Dieu l'incorruptibilité perdue au jardin d'Eden.

La manière de se vêtir dans la nation sainte est paradigmatique de la vocation de chaque israélite à être à Dieu.

Dans le livre de Daniel, les trois jeunes gens sortent indemnes de la fournaise. Le vêtement du martyre devient le signe de cette incorruptibilité accordée aux plus fidèles dans les moments les plus critiques : « S'assemblèrent satrapes, magistrats, gouverneurs et intimes du roi pour voir ces hommes : le feu n'avait pas eu pouvoir sur leurs corps, les cheveux de leur tête n'avaient pas été consumés, leur manteau n'avait pas été altéré, nulle odeur de feu ne s'attachait à eux » (Dn 3, 93b-94).

Fort de cette espérance, Israël comprend que le sacré ne lui est pas définitivement extrinsèque. La simple tunique de lin blanc

revêtue par le grand-prêtre au jour de la grande purification à Yom Kippour devient l'emblème du juste, le signe eschatologique du rétablissement de l'homme dans l'amitié divine qui éclate dans la vision du Fils d'homme de l'Apocalypse de Daniel : « Un homme vêtu de lin, les reins ceints d'or pur ; Son corps avait l'apparence de la chrysolite, son visage l'aspect de l'éclair, ses yeux comme des lampes de feu » (Dn 10,5-6). L'annonce apocalyptique de ce rétablissement nourrit la signification chrétienne du revêtir le Christ.

Deux lignes retiennent l'attention au terme de cette exploration vétérotestamentaire. La première est celle de l'éminente dignité de l'homme dans la conscience d'une vulnérabilité incontournable : comme le nouveau-né a besoin d'être enveloppé de vêtements qui le protègent, l'homme a besoin d'être sauvé, le pécheur d'être enveloppé de la miséricorde divine et revêtu de justice. L'universalité de cette condition trouve son expression dans l'usage de plus en plus symbolique du vocabulaire vestimentaire.

La seconde désigne la dimension sacerdotale du peuple choisi et appelé pour le bénéfice de tous. La manière de se vêtir dans la nation sainte est paradigmatique de la vocation de chaque israélite à être à Dieu, pour témoigner au milieu des nations d'une bénédiction et d'une promesse qu'elles ignorent et qui pourtant les concerne aussi.

Si la barrière demeure élevée entre la sainteté de Dieu et le monde des humains, justifiant les codes de pureté et les protocoles cultuels de la Première Alliance, l'Ère du Christ offre un renversement total puisque le Verbe de Dieu s'est fait chair. Reçue d'une femme, la chair du Christ est chair de toute l'humanité assumée en lui. Sa venue dans le monde n'a pas emprunté d'autre voie que celle de la naissance d'un petit enfant nu et fragile qu'il fallut accueillir et emmailloter de langes. Sa mort fut celle de l'homme libre qui donne sa vie et meurt dénudé sur une croix.

Mais la nudité du Crucifié est la nudité assumée de l'homme chaste tout entier remis entre les mains de Dieu. Cette nudité accuse le mensonge du monde. La dénonciation prophétique des usurpateurs avait culminé dans la figure du serviteur souffrant

portant en ses plaies la guérison et la rémission des péchés (Is 53). Jésus donne son visage à la figure prophétique afin qu'en lui soit abolie toute honte et assumée toute fragilité.

Revêtir ou être revêtu ? La Robe nuptiale

Le Nouveau Testament accueille l'héritage vétéro-testamentaire en sachant que « oui, incurable est la blessure, inguérissable la plaie » (Jr 30,12). Mais si Dieu est un père pour Éphraïm, combien plus le Père révélé en Jésus n'abandonnera aucun de ceux qu'il a appelés à la vie ! Le seul obstacle, semble-t-il, contre lequel Dieu lui-même ne puisse rien, n'est ni l'impossible pureté ni le mérite personnel, mais l'orgueil qui se fait refus.

L'évangile exprime l'enjeu dramatique de la posture de l'homme face au salut en deux paraboles très différentes. Dans la scène du festin des noces (Mt 22,1-14), un invité de dernière minute est exclu au motif qu'il n'a pas le vêtement de noces [*enduma gamou*]. Dans la Septante, l'*enduma* est aussi bien la robe nuptiale que celle du martyre ; c'est aussi le vêtement du combat, expression de 2 Samuel 20,8 que reprend l'épître aux Éphésiens : « Revêtez l'armure de Dieu pour être en état de tenir face aux manœuvres du diable » (Ep 6,11).

Il n'est pas question de se vêtir soi-même. Dans l'humilité du retour, le fils perdu se laisse faire.

Mais où donc l'invité aux noces aurait-il pu se procurer une telle tenue, lui qui arrivait des chemins où les serviteurs avaient rassemblés bons et mauvais pour emplir la salle ? La réponse pourrait s'esquisser dans la parabole des deux fils (Lc 15, 11-31). Ici, l'indignité du fils suscite la miséricorde paternelle car son état est moins affaire de jugement que de mort et de vie : « Mon fils était mort et il est revenu à la vie ». C'est le père qui le premier se porte à la rencontre.

Comme les prophètes en avaient l'espérance, « Dieu lui-même vient nous sauver » (Is 35,4). L'allégorie féminine d'Israël « baignant dans son sang » et recouverte du manteau divin en signe d'alliance et de miséricorde (Ez 16, 5-9) annonce le mystère de la Rédemption dans laquelle la figure des pécheurs

se fond dans celle du Fils « qui n'a pas rougi de les appeler ses frères » (He 2,11). La plus belle robe, celle du Fils, n'est-elle pas celle dont le Père revêt chacun de ceux qui ont été adoptés en lui et s'en remettent à sa miséricorde ?

Mais il n'est pas question de se vêtir soi-même. Dans l'humilité du retour, le fils perdu se laisse faire. Aucun pouvoir, aucune dignité, ne peuvent être revendiqués « s'ils ne viennent d'en-haut » (Jn 19,11). Refuser de se laisser revêtir, c'est refuser le salut.

II. L'homme nouveau revêtu par le Christ

Au final, la nudité penche vers la négativité et la vulnérabilité de l'existence vouée à la mort, tandis que le vêtement apparaît – tant dans les textes bibliques que dans la liturgie ou l'iconographie chrétiennes – comme l'intronisation de l'homme dans sa stature de fils de Dieu. Et c'est un homme revêtu de la gloire divine, portant le manteau royal de la justice, en parfaite harmonie avec le monde et son Créateur, à l'image des saints figurant sur les icônes orientales.

La mémoire de l'état de justice originelle de l'Adam nu ne sature pas l'horizon de gloire promise symbolisée par le vêtement des élus. La question de la nudité baptismale comme symbole de la renaissance peut difficilement être le support d'une « éthique de la nudité »[5]. Une opinion médiévale au sujet des corps glorieux suggérait certes la splendeur de la nudité au ciel, mais bien peu d'artistes[6], mis à part Michel Ange dans son immense fresque du Jugement dernier[7], ont osé le nu pour représenter le Christ et les élus au paradis.

En tout état de cause, l'état de justice prélapsaire[8] décrit comme nudité sans honte semble appelé à être dépassé dans la gloire de la création nouvelle. L'homme réconcilié et régénéré dans le Christ est plus grand qu'Adam : « La grâce ineffable du Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que l'envie du démon nous avait ôtés »[9]. Pas de nostalgie de l'homme « naturel » et bon. La « robe blanche » (*leukê stolê*) des élus de l'Apocalypse oriente le regard vers la radicalité de la nouveauté

5. Comme l'envisagea André Guindon dans le débat qu'il ouvrit à propos du traité d'Erik Peterson qui récusait le droit à la nudité à partir des textes patristiques, textes que le théologien de l'université Laval ne lisait pas de la même manière. Cf. André Guindon, *L'habillé et le nu. Pour une éthique du vêtement ou de la nudité,* Cerf, 1998, p. 237-276.

6. Dans l'art roman, la nudité est celles des morts qui ressuscitent pour le jugement, élus ou réprouvés. Mais, après le verdict, on reconnaît généralement les élus habillés, autour des apôtres.

7. Fresque qui scandalisa le maître de cérémonies du pape : *« Ce n'est pas l'ouvrage pour la chapelle d'un pape, mais pour les bains publics ».* Paul IV mandata le peintre Daniele da Volterra pour couvrir la nudité d'un grand nombre de personnages !

8. Adjectif qualifiant l'état de justice originelle d'Adam avant la faute.

9. Saint Léon le Grand, sermon sur l'Ascension (73, 4).

chrétienne qui ne souffre aucun retour en arrière. Le vêtement des élus en porte témoignage !

La dialectique nu / revêtu dans l'évangile de Marc

Le baptême offre un saisissant raccourci de cette dialectique nu-revêtu et l'évangile de Marc pourrait bien en fournir la clé d'interprétation. Il n'est pas impossible que ce court évangile ait été proclamé et commenté pendant la célébration pascale des baptêmes au cours des quatre premiers siècles.

Le bénédictin Benoît Standaert est de cet avis et propose un découpage de l'évangile propre à rythmer la longue vigile pascale à la manière des *haggadoth* juives[10]. Le style alerte, les nombreuses injonctions à choisir et renoncer pour se mettre à la suite du Christ, la différence entre la foule instruite par un début d'enseignement et les disciples initiés par Jésus, l'exigence de silence – secret messianique – qui entoure le mystère du Fils de l'homme jusqu'au moment de son « baptême », la « coupe » qu'il va boire, métaphores de la Pâque du Christ, tout concourt à valider un usage baptismal du deuxième évangile.

10. Benoît STANDAERT, *Évangile selon saint Marc. Commentaire*, « Lire la Bible », Cerf, 1997.

Si l'on retient cette hypothèse, l'ensemble Passion Résurrection présente une synthèse originale de la geste du salut à partir de la dialectique nu/revêtu qui lui est propre. Au moment de l'arrestation, alors que tous ont pris la fuite, une figure de jeune homme (*néaniskos*) apparaît que l'on retrouvera au matin de Pâques. Il n'a qu'un « drap » (Mc 14, 51), en fait *sindon* ou tunique funèbre, mot qui désigne le linceul dont Joseph d'Arimathie enveloppe le corps du Crucifié (Mc 15,46) ; il le lâche pour s'enfuir nu dans la nuit. Cette image n'est pas sans rappeler le désarroi d'Adam cachant sa nudité.

Or, au matin de Pâques, c'est vêtu d'une robe blanche, que le même (?) jeune homme (*néaniskos*) annonce aux femmes : « Ne vous effrayez pas. Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié : il est ressuscité, il n'est pas ici ; voyez l'endroit où on l'avait déposé » (Mc 16,6). Ce thème du linceul – commun au jeune homme et au Crucifié avant la Résurrection – n'est pas sans rappeler la théologie paulinienne du baptême : « Par le baptême en sa mort, nous avons été ensevelis avec lui afin que,

comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle » (Rm 6,4).

Revêtir le Christ et être baptisé. La nudité revêtue

Avant tout cela, la péricope de Marc 5 déploie l'exorcisme du possédé de Gérasa et montre le passage de la nudité morbide à la réhabilitation de l'homme libéré, rendu à lui-même et à ses proches. Délivré par Jésus, l'homme est retrouvé auprès de lui « assis, vêtu et dans son bon sens » (Mc 5,15), termes qui évoquent la dignité de l'homme sauvé. Car le possédé est un homme dépossédé de lui-même ; il se débat nu (précision apportée par Luc, mais induite dans le verset 15 de Marc), sans nom ni visage, dans la proximité des tombeaux, aux prises avec les démons qui parlent à sa place.

Tu as reçu des vêtements blancs, tu as dépouillé l'enveloppe du péché et tu as revêtu les vêtements de l'innocence.

Cet épisode semble décrire la situation universelle de l'humanité sans le Christ. Avant même que ne commencent les rites baptismaux, l'auditeur comprend la transformation profonde qu'opère le passage de la nudité du premier Adam à la dignité baptismale. Situé juste après la tempête apaisée où retentit la question en forme de scrutin baptismal : « Pourquoi avez-vous si peur ? vous n'avez pas encore de foi ? » (Mc 4,40), ce récit confirme une interprétation baptismale du deuxième évangile.

Des rites primitifs du baptême, la liturgie actuelle a gardé l'eau versée sur le front et la remise du vêtement blanc, souvent réduit à une simple étole. Mieux instruits dans la mémoire biblique, les catéchumènes des premiers siècles étaient réellement dépouillés de leurs habits profanes, évocation du monde et de la tunique de peau dont Dieu revêtit les premiers parents après la chute ; ils entraient nus dans le baptistère dont ils remontaient après la triple « plongée » (littéralement baptême) de la triple confession de foi. Après l'onction et les congratulations joyeuses de la communauté présente, l'évêque les revêtait du vêtement immaculé, la robe de lin, qu'ils portaient durant l'Octave de Pâques, en signe de leur nouvelle condition d'hommes et de femmes sauvés, libres, ressuscités, *in albis* : « Tu as reçu des vêtements blancs, pour montrer que tu as dépouillé l'enveloppe

du péché et que tu as revêtu les vêtements purs de l'innocence. Aussi le Seigneur fait-il dire par Isaïe : 'Si tes péchés sont comme la pourpre, je les rendrai blancs comme neige'. Après avoir pris ces vêtements blancs par le bain de la régénération, l'Église dit dans le Cantique : 'Je suis noire et belle, filles de Jérusalem'. Noire par la fragilité de la nature humaine, belle par la grâce, noire parce que composée de pécheurs, belle par le sacrement de la foi »[11].

11. Ambroise de Milan, *Des sacrements, des mystères*, Sources chrétiennes, 1961, Vol. 25 bis.

Conclusion

Sur le tympan des églises romanes, le jugement dernier expose la nudité des réprouvés tandis que la beauté du vêtement des élus annonce l'homme nouveau. La liturgie baptismale de la nuit de Pâques projette sur l'Église assemblée la lumière du Ressuscité. Par lui et avec lui, Dieu devient tout en tous. Plus besoin de lune ou de soleil. Les *illuminandi*[12] vont laver leur tunique dans le sang de l'Agneau, et c'est une foule innombrable. Le vêtement blanc, porté par le baptisé ou l'ordinand, l'aube du prêtre et le blanc de l'eucharistie, symbolisent la réalité définitive, la victoire de l'Agneau de l'Apocalypse sur toutes les forces de mort. Le vêtement blanc fait signe et met dans l'attente des fruits de l'Esprit rendus possibles par l'onction reçue dans la foi.

12. Les *illuminandi* ou *competentes* étaient les catéchumènes prêts à être baptisés (dernier carême). Littéralement « ceux qui vont être illuminés » par le Christ puisqu'ils vont devenir des créatures nouvelles.

La transparence attendue des relations au ciel ne relève pas exactement de notre expérience mondaine de la nudité car demeure voilée la distance des rapports entre Créateur et créatures. Même si aucun de nos os ne sont cachés à ses yeux (Ps 139), Dieu « enveloppe » de son amour aussi brûlant que délicat ceux qu'il sanctifie, les revêt de sa gloire. Toute symbolique qu'elle soit, l'idée biblique de nudité convient mieux, semble-t-il, à l'épreuve du jugement qu'à la vision béatifique.

→ FRA ANGELICO, *Le jugement dernier* (détail : les damnés), vers 1532, Musée de San Marco, Florence.

Martine MERTZWEILLER


mière & vie

Retrouvez sur le site de Lumière & Vie
l'article complémentaire de Emmanuel GRANDHAYE :
« Le vêtement et l'imaginaire collectif ».

www.lumiere-et-vie.fr



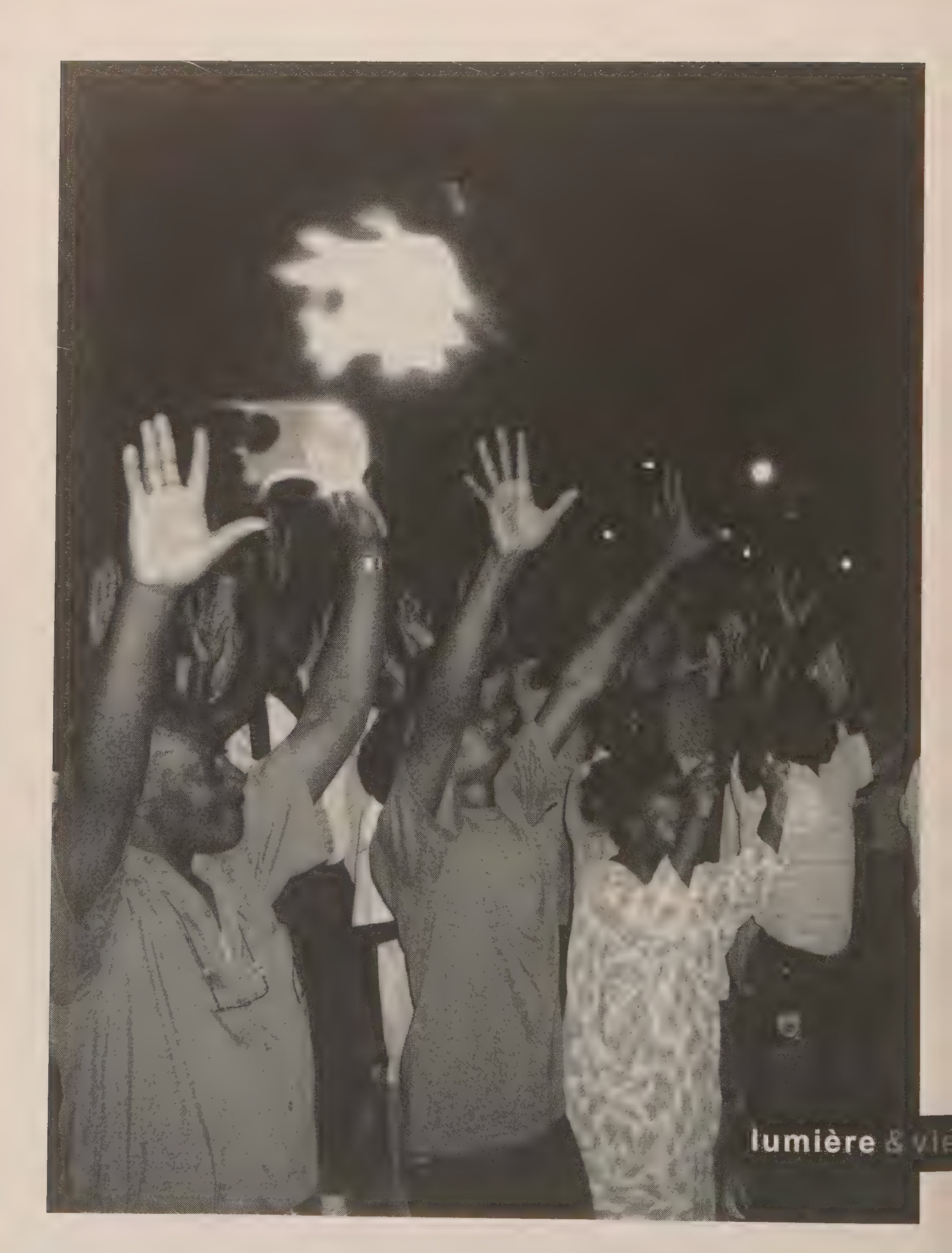


ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 86 2011/3

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2012 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet) France : 34 € - Etranger : 38 € - Soutien : 50 €
Tables 1976-1990 : 13 € franco
Prix de ce n° : 13 € franco


lumière &

Le père Manuel RIVERO est dominicain de la Province de Toulouse ; il a séjourné durant plusieurs années à Port-au-Prince, et été vicaire provincial du Vicariat d'Haïti. Il est vice-postulateur pour la cause de béatification du Père Lagrange.

Manuel RIVERO

Vivre et croire en Haïti après le séisme

Le 12 janvier 2010, à 16h53 heure locale, un séisme de magnitude 7,3 a frappé brutalement Haïti et particulièrement sa capitale, Port-au-Prince. Le soleil brillait en cette fin d'après-midi quand tout à coup la terre remuée dans ses entrailles a renversé ce que l'homme avait construit avec tant d'efforts : maisons, cliniques, écoles, facultés, églises, banques, supermarchés… Le Palais national et la cathédrale, symboles de l'identité haïtienne, se sont effondrés. Au bout de trente secondes, une nuée de poussière s'est élevée vers le ciel dans un grand silence. On aurait dit que la vie et le temps s'étaient arrêtés. Il y eut un long silence à donner la chair de poule. Silence terrifiant suivi de cris de détresse.

Ce mardi 12 janvier, je me trouvais sous la véranda de notre maison provinciale des Sœurs de saint Joseph de Cluny, située au centre-ville, à Lalue, rue qui serait ravagée en quelques instants. Le bruit du séisme m'a fait penser à l'explosion de l'usine AZF de Toulouse le 21 septembre 2001. Je me suis éloigné rapidement du bâtiment. Le mouvement de la terre a failli me faire tomber.

Des cadavres d'adultes et d'enfants gisaient par terre. Des blessés défigurés et ensanglantés demandaient de l'aide. Sous les décombres des milliers de personnes, surtout des jeunes, luttaient entre la vie et la mort. Petit à petit la lumière du jour tombait, plongeant la capitale haïtienne dans les ténèbres et le chaos.

Dans les rues, des bouts de pieds et de bras jonchaient le chemin. Les survivants marchaient en tremblant, se demandant ce qu'ils allaient retrouver dans leurs maisons, des morts ou des vivants. Compte tenu de l'heure du séisme, ce sont les étudiants des facultés qui ont payé le plus lourd tribut. Ils remplissaient les salles de cours devenues des tombeaux en quelques secondes. Les blessés ont lutté contre la mort pendant des heures, voire des journées, entourés de cadavres. Les bâtiments avaient été conçus en béton armé pour faire face aux intempéries. C'est le béton qui a écrasé les habitants. Les maisons en bois et en tôle ont mieux résisté.

Riches et pauvres passèrent la nuit dehors, dans les rues ou dans les jardins. En peu de temps la forte odeur de putréfaction rendait difficilement supportable la vie dans certaines rues. Les cadavres restaient sur les trottoirs sans que personne ne les reprenne. Des chiffres de morts et de blessés étaient avancés par le gouvernement et par les médias. Il a été question de 300 000 morts. Certains ont enterré leurs morts dans les jardins. D'autres ont été jetés dans des fosses communes sans trop compter leur nombre. Par ailleurs, des milliers de morts sont restés à jamais sous les décombres des maisons et des magasins sans qu'il soit possible d'en évaluer le nombre. Il n'y a presque pas eu de funérailles individuelles. Une profonde souffrance morale et spirituelle venait s'ajouter à l'épreuve physique.

Récits de vie

Des milliers de corps ont été blessés. D'innombrables psychologies sont sorties traumatisées. Des psychologues, venus souvent de l'étranger, ont favorisé les prises de parole en langue française et créole grâce à l'aide d'interprètes bénévoles. La parole libère et guérit.

Parmi les méthodes de communication proposées figure la rédaction des récits de vie avec sa relecture des événements. Cette démarche permet de s'approprier le vécu de manière libre et rationnelle. Grande est la tentation de refouler le souvenir des instants douloureux. Mais ce rejet finit par revenir au conscient. Mettre son expérience par écrit demande courage et lucidité. Loin de représenter un divertissement, le récit de vie constitue un véritable travail sur soi-même qui aboutit naturellement à la

prise de décision. L'écriture devient alors une étape créatrice aux antipodes du narcissisme et du repli sur soi.

La méthode du récit de vie est utilisée en psychologie et en catéchèse autour de questions fondamentales : Quelles sont mes expériences marquantes ? Quelles influences ont marqué mon itinéraire ? Quelles continuités et ruptures ai-je opérées ? Qu'est-ce qui constitue la trame de mon histoire ? Où s'enracinent mes croyances ? Comment et pourquoi suis-je devenu ce que je suis ? À partir de cette approche, j'ai accompagné différents groupes en Haïti.

La mémoire du corps

Les secousses du tremblement de terre sont restées incarnées dans la mémoire du corps. Elles remontent à la surface lors des frémissements des bâtiments provoqués par le passage des camions ou d'autres engins. Personnellement j'y pense aussi dans les situations qui rendraient impossible de sortir en quelques secondes, comme se trouver au septième étage d'un bâtiment. Ni l'ascenseur ni la course ne permettraient de fuir l'édifice menacé par un puissant tremblement de terre.

Le ressenti

Avant d'aboutir aux différentes interprétations, il importe de partir des sensations et des premières pensées suscitées par le brutal craquement de la terre. Spectacle apocalyptique que celui des cadavres abandonnés et des corps amputés. Des mères serraient contre elles leur enfant mort, des époux pleuraient leur épouse inanimée. Des enfants affolés gémissaient devant le cadavre de leurs parents. Partout le deuil et la désolation. Des milliers d'enfants sont devenus orphelins, seuls et livrés à eux-mêmes. Deuil, douleur, angoisse et amertume. Outre la frayeur et la tristesse, il y avait le bouleversement intérieur qui faisait de chacun un être déstabilisé, perdu, en état de choc.

À l'hôpital général des centaines de cadavres commençaient à se décomposer dans la cour. Les morgues ne pouvaient plus accepter de dépouilles mortelles. Même les couloirs en étaient

pleins. Le lendemain, le mercredi 13 janvier, j'ai accompagné des parents effondrés à la recherche d'une place libre pour leur fille morte la veille. Des cadavres abandonnés jonchaient les rues du centre-ville devant des regards d'impuissance face à l'ampleur de la catastrophe. La capitale devenait une ville fantôme.

Il y a les pertes physiques, un bras, parfois les deux jambes ; il reste aussi le sentiment d'avoir perdu une part de soi-même.

En quelques minutes la population de Port-au-Prince a occupé les rues et les places. La prière montait souvent vers le Ciel. La Bible cite le tremblement de terre comme un signe annonciateur de la fin des temps. Des Haïtiens ont cru qu'il s'agissait du retour du Christ et de la fin du monde. Des croyants ont demandé à Dieu dans une instante prière de les prendre avec lui dans le Paradis comme le bon larron de l'Évangile.

Un sentiment de colère a aussi traversé les esprits : « J'en voulais à tout le monde et plus particulièrement à Dieu. Je le rendais responsable de tout ce qui m'arrivait ». Mais cette colère visait aussi les politiques. Beaucoup de pertes humaines auraient pu être évitées si les politiques avaient appliqué un plan d'urbanisme au lieu de permettre l'anarchie. Sentiment de révolte aussi face à certains comportements passifs dans les heures qui ont suivi le cataclysme. Un certain fatalisme a paralysé certains alors que les blessés appelaient à l'aide.

Le séisme avait-t-il un sens ? Quelles ont été ses causes ?

Cette nuit du 12 janvier restera dans la mémoire de beaucoup d'Haïtiens comme une grande nuit de prière. Rassemblés près de leurs maisons en ruines, les familles faisaient monter leurs gémissements et leurs cris vers Dieu dans une fervente prière d'intercession et de louange. Dans l'angoisse et la frayeur, il y eut de grands moments de communion avec le Seigneur. Un cri retentissait lors des secousses : « Jésus ! Jésus ! ».

Les uns ont prié, d'autres ont blasphémé, ne comprenant pas l'inaction et le silence de Dieu. Comment ne pas penser au Psaume 42, 4 : « Mes larmes, c'est là mon pain, le jour, la nuit, moi qui tout le jour entends dire : Où est-il, ton Dieu ? » Un jeune

ouvre son cœur en disant : « Le séisme a tout chamboulé dans ma tête au sujet de Dieu. Je crois, je ne crois pas, je veux croire, je ne veux pas croire. Aujourd'hui je ne sais même pas ce que je suis, chrétien, athée, vaudouisant… Je n'en sais rien ».

D'aucuns ont attribué le séisme à une punition de Dieu. Mais comment imaginer un Dieu bon qui provoque la mort des innocents ? La nuit du 12 janvier, quelqu'un disait à Jésus dans la colère : « On te priait et l'on faisait de notre mieux et c'est ainsi que tu nous traites ! » Des milliers d'enfants sont morts dans des conditions cruelles alors que s'ouvraient les portes du Pénitencier national dont des centaines de prisonniers dangereux semaient la terreur au milieu de ruines : vols, agressions, viols…

La plupart des Haïtiens ont cherché des explications précises et suffisantes à ce malheur. Très rares sont ceux qui ont parlé du mystère de la souffrance, du mal et de la mort. Dans l'Évangile, Jésus n'envoie ni la souffrance ni la maladie. Tout au contraire, il est venu guérir les malades et pardonner aux pécheurs. Le chrétien ne peut pas accepter l'idée d'un Dieu qui « permettrait » la douleur des innocents à la manière de l'idéologie libérale qui promeut « le laisser-faire car le monde va de lui-même ». Dans la Bible, Dieu se manifeste comme un père qui a des entrailles de mère. C'est bien le sens de la « miséricorde », mot d'origine latine qui évoque « le cœur sensible à la misère et au malheur », à l'image de la mère dont les entrailles frémissent quand son enfant vient souffrir.

Chaque Haïtien a dû faire œuvre de théologie en relisant l'événement à la lumière de la Parole de Dieu. Impossible de rester indifférent ou muet face à la catastrophe. En ce sens, certains responsables politiques nationaux et internationaux ont parlé de la nécessité du travail des théologiens pour relever le pays. Selon l'interprétation donnée, il peut en résulter une attitude fataliste : « c'était écrit », « c'est la volonté de Dieu », « nous l'avons mérité », « c'est l'œuvre du diable »…

Il n'en va pas de même si l'homme rejoint la pensée et le cœur de Jésus. Paul Claudel, poète français épris des Psaumes, aboutissait à la conclusion suivante : « Jésus n'est pas venu expliquer le mal et la mort, il est venu les habiter et les vaincre. » Toute la vie de Jésus représente une réponse au problème du

mal. Son incarnation, sa prédication, son procès, sa mort et sa résurrection dévoilent le projet du salut de Dieu pour l'humanité. Comme le chante la liturgie : « par sa mort il a vaincu la mort, aux morts il donne la vie ».

Il convient de parler du mystère car même l'homme fort et riche de l'enseignement biblique n'a pas toutes les données nécessaires pour résoudre de manière logique et complète le problème du mal. En revanche, la Révélation nous apporte des réponses fondamentales. La mort ne vient pas de Dieu mais « elle est entrée dans le monde par la jalousie du diable » (Sagesse 2, 23). Dieu le Père répond à la prière de Jésus en le ressuscitant d'entre les morts le troisième jour, ce qui suppose l'attente dans la confiance pendant trois jours et non une réaction immédiate qui aurait pu éviter la souffrance de la croix et l'anéantissement du tombeau.

L'ancien président de la République française, François Mitterrand, pensait que l'homme se trouvait face au dilemme de l'absurde et du mystère. La mort risque de rendre absurde la recherche de la vérité, de l'amour et de la justice puisque tout finit dans un tombeau quoi que l'on fasse. Mais la vie peut aussi être mystère. L'étymologie du mot « mystère » renvoie à un excès de lumière qui fait ciller. Mystère ne veut pas dire ténèbres et ignorance mais connaissance infinie à l'image de quelqu'un qui plongerait dans l'océan, le découvrant de plus en plus au fur et à mesure qu'il pénètre dans ses profondeurs. En ce sens, Dieu représente une réalité inépuisable.

Suite au bouleversement du 12 janvier, chaque Haïtien doit choisir entre l'absurde et le mystère. Ce mystère se manifeste dans le silence de Dieu : « Vraiment tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur » (Isaïe 45, 15). Le silence fait partie du langage de Dieu : Dieu est un être réservé.

Si certains qui en avaient les moyens financiers ont choisi de quitter le pays pour laisser derrière eux la vision apocalyptique d'une ville en ruines, d'autres ont délibérément choisi de rester pour aider les blessés et les sinistrés. En apportant des soins aux malades ceux-ci avouent avoir découvert le bonheur d'aimer. Dans ce contexte, une jeune haïtienne disait : « Le bonheur n'est pas une destination mais une manière d'être. »

Ténèbres et lumière, amour et violence

Dans les endroits restés creux, les agonisants et les blessés appelaient au secours. Certains parvenaient à leur faire passer de l'eau par le moindre trou. Il fallait agir vite et sans le concours de moyens matériels. La plupart du temps l'entreprise s'avérait impossible. Comment soulever des tonnes de béton ? Dans les quartiers, des voisins partageaient nourriture et produits d'hygiène avec ceux qui avaient tout perdu. Des passants faisaient des bandages aux blessés avec des morceaux de blouse ou de pantalon. Des infirmières mères de famille soignaient gratuitement les malades des alentours jusqu'à l'épuisement.

Le matin de ce 12 janvier, le jour même, j'avais donné un cours au CIFOR jusqu'à midi. Normalement j'aurais dû y retourner dans l'après-midi pour participer à la conférence-débat de Mme Zilda Arns, médecin qui se dévouait au service des enfants dans le monde, sœur du cardinal brésilien, Mgr Arns. Elle périt engloutie sous le béton ainsi que d'autres jeunes religieux. Compte tenu de la notoriété de Mme Zilda Arns, des soldats de la MINUSTHA – forces de l'ONU en Haïti – s'étaient rendus sur les lieux pour extraire la dépouille mortelle et la rendre au Brésil. Ils auraient pu sauver avec leur matériel un religieux montfortain comme il leur avait été demandé par plusieurs religieux catholiques présents. Mais les soldats se contentèrent d'enlever le cadavre désigné par les supérieurs tout en faisant la sourde oreille à l'appel du religieux qui gisait vivant au même endroit dans une voiture écrasée. Il mourut le lendemain. Tristesse et révolte !

La famine tenailla de toutes ses forces des centaines de milliers de personnes tout de suite après le séisme. Les vols se multiplièrent. Certaines jeunes filles perdirent leur dignité en vendant leur corps pour un sac de riz ou en échange d'une tente où loger. Il fallait manger !

Sentiment de déception face à l'égoïsme de ceux qui ont refusé d'aider les blessés. Je pense à un jeune qui a dû se débattre dans les décombres pour s'en sortir devant l'indifférence des gens. Il a découvert que la nature humaine est capable du pire, mais il a vu par ailleurs qu'elle peut être capable du meilleur. Fier d'être sorti tout seul des décombres, il a aidé les autres. Blessé

devenu soignant, il a grandi en humanité. Le fait d'avoir affronté des situations tragiques a affermi parfois des personnalités craintives : « Avant le 12 janvier, j'avais peur de tout et de rien ; mais après ce jour-là, je suis devenu plus forte ».

Sentiment d'assister à la fin du monde. « Mangeons et buvons car nous mourrons », dit le proverbe. Il y en a qui se sont mis à dépenser tout l'argent qu'ils avaient sur eux en nourriture et boisson car ils pensaient que c'était le dernier jour de l'histoire et que les richesses ne serviraient plus à rien.

Sentiment de rébellion aussi devant l'attitude égocentrique de certains qui n'ont voulu s'occuper que leurs familles, faisant la sourde oreille aux appels de détresse dans la rue.

Sentiment d'humiliation de ne pas pouvoir honorer les dépouilles mortelles d'une cérémonie digne. Il n'y avait ni argent, ni cercueils suffisants, ni églises debout pour célébrer les funérailles habituelles.

Sentiment de panique, de petitesse et de solitude. Se sentir perdu et égaré.

Sentiment de dégoût devant les ruines et les scènes de pillage. Le malheur de la destruction générale a été aggravé par les vols commis dans les maisons de pauvres gens sans défense.

Sentiment de désespoir : « C'est la seule fois dans ma vie où j'ai vraiment souhaité mourir ».

Sentiment d'être abandonné par Dieu.

Changements de mentalité et de conduite provoqués par le séisme

Les réactions qui ont suivi ce jour funeste pour Haïti comprennent des sentiments et des pensées contradictoires. Pour beaucoup les failles sismiques ont mis en lumière les failles psychologiques et spirituelles de leur vie. Les coordonnées de nombreux Haïtiens se sont déplacées pour trouver leur centre en Jésus le Christ. Dieu est devenu ainsi leur première priorité.

Si certaines victimes du 12 janvier sont devenus pessimistes, d'autres ont rejeté la tentation du repli sur soi afin de vivre pour Dieu : « Après le séisme, ma vie est mieux organisée et centrée sur Dieu ».

La culpabilité et la peur de mourir sans confession a rongé les consciences : « Le 12 janvier je me suis réveillé de la somnolence du péché ». La violence destructrice du tremblement a rehaussé l'importance de la famille et des liens avec des voisins qui paraissaient sans intérêt. L'approche de la mort a fait penser aux non-dits. Il eût été frustrant de mourir sans avoir révélé l'amour que l'on portait dans son cœur à certaines personnes. Cette épreuve a souvent déclenché la communication. « J'arrive mieux à extérioriser mes sentiments », avoue une jeune fille.

Le tremblement de terre a fait prendre conscience de la valeur de l'instant présent : « Je vis chaque jour comme s'il était le dernier pour ne pas le regretter » ; « Je me réveille chaque matin avec l'idée de croquer à plein la vie mais dans la droiture ». La vie apparaît comme un cadeau de Dieu dont il faut prendre soin avec simplicité : « Vivre la vie au lieu de la compliquer ! » Ceci n'est pas en contradiction avec une prise au sérieux de l'existence : « Rien dans ma vie ne devrait désormais être pris à la légère ». La fragilité de l'existence appelle une plus grande exigence : « Cultiver plus d'amour pour autrui car on ne sait pas quand un être cher nous sera ravi » ; « seul l'amour est précieux ». La prière en famille après le séisme a rapproché ses membres. Il n'est pas rare d'entendre dire : « Mon amour pour ma famille a grandi », « je me suis rapproché de mes voisins ». L'oubli du « moi » a engendré un nouveau « moi ».

La notion du temps est devenue plus courte. La pensée de la mort s'est rapprochée de chacun. Un simple fil semble séparer les vivants des morts. Pourquoi Dieu m'a-t-il laissé vivant ? Si j'étais mort, qu'est-ce que je serais devenu ? Sur quel critère Dieu s'est-il basé pour choisir ceux qui devraient rester ?.. Pour beaucoup, le fait de rester vivant à côté des mourants relève d'une volonté divine. Le Seigneur a accordé la vie à certains en fonction des missions qu'Il leur confie.

Si Mgr Serge Miot, archevêque de Port-au-Prince, était mort rapidement dans les locaux de l'évêché, Mgr Benoît, vicaire

général du diocèse, avait été retrouvé décédé près de l'oratoire de l'évêché, avec une hostie dans une main et un crucifix dans l'autre. Quelques gouttes d'eau ont dû lui permettre de lutter contre la mort dans l'agonie et cela pendant des jours et des heures dont nous avons du mal à imaginer la douleur. Dans la lumière de la foi, il est sûr que la prière des agonisants et des malades a agi dans le mystère de la Communion des saints qui relie les chrétiens dans le Corps du Christ, l'Église, comme une source de grâce dont nous sommes les bénéficiaires.

Perspectives théologiques et pastorales

Que faut-il faire ? Avec qui faut-il collaborer ? Quelle organisation faut-il mettre en place ? Quelles priorités pour l'Église après le 12 janvier ? Quel plan d'action prévoir en dehors de l'aide urgente en médicaments et en nourriture ? Voici quelques réalisations et quelques éléments de réflexion en vue d'une action selon l'Évangile.

Aide psychologique

C'est tout l'homme qui a été blessé le 12 janvier. Il s'agit de guérir le corps, la psychologie et l'âme des Haïtiens. S'il est question de reconstruire Haïti, il ne faut pas oublier le besoin de reconstruire l'homme et la femme haïtiens. La perte d'une mère, d'un père et d'êtres chers comporte aussi la mort d'une part de soi-même. Comment faire le deuil dans un contexte qui demeure éprouvant ? Comment vaincre la tendance à la dépression ? Comment dépasser les sentiments de peur et d'insécurité ?

Travail dans les camps des sinistrés

Dans les camps, le manque d'eau et de nourriture, l'insalubrité et la violence rendent amer le quotidien. La dignité humaine s'affaiblit dans ce cadre de lutte pour la survie qui ressemble parfois à un genre de vie animal plutôt qu'humain. Des religieuses et des religieux, des prêtres et des laïcs s'évertuent chaque jour dans les camps à soutenir à tout point de vue les familles qui depuis le mois d'octobre 2010 sont aussi menacées par le choléra.

Travail politique

La corruption a fait perdre l'estime de soi à beaucoup d'Haïtiens qui constatent une dégradation de la situation socio-économique depuis la fin de la dictature de Duvalier. Que de rêves déçus! Le 14 mai 2011, Mgr Louis Kébreau, archevêque du Cap-Haitien et président de la Conférence épiscopale haïtienne, a prononcé une homélie remarquée à l'occasion de l'investiture du nouveau président de la République, Michel Martelly: « Qu'avons-nous fait de concret pour promouvoir la vérité et l'amour, la justice et la paix? La passion de l'argent et du pouvoir a donné naissance à cette société faite encore d'exclusion et de discrimination; société en pleine crise sociale, économique et politique. Tout notre système se retrouve ébranlé dans ses racines les plus profondes ».

Élaborer une catéchèse adaptée

La catéchèse suppose un effort pédagogique pour adapter le message aux mentalités et aux besoins humains. Il est intéressant de développer une catéchèse de la relecture de l'expérience physique, psychologique et spirituelle vécue à partir du 12 janvier de manière à affiner le sens théologique de ce peuple si religieux. Il y sera aussi question de conversion mais sans oublier la dignité de la personne humaine: « Je suis désormais persuadée que le Seigneur veut nous faire découvrir toute l'ampleur de notre être, la beauté qui nous habite et que nous ne voyons pas parce que nous cherchons midi à quatorze heures. Cette beauté sortie de nous-mêmes, mise en commun, pourrait créer un monde au-delà de notre imagination ».

Proposer des formations et des engagements

La jeunesse aime particulièrement l'action et ceci encore plus après le 12 janvier: « Je ne me contente plus de rêver. J'agis! » Ces engagements ne sont pas nécessairement spectaculaires: « Je suis influencé par des gens modestes, des gens qui réalisent toujours de bonnes choses ».

La dimension œcuménique de la foi chrétienne a été vécue de manière spontanée le 12 janvier. Des catholiques et des

protestants se sont mis à prier ensemble au lieu de se critiquer et de se disputer. Il sera bon de prolonger cet élan de communion.

Les femmes comme facteur de changement social

Le 12 janvier a jeté dans la rue un grand nombre d'orphelins. Les filles et les jeunes femmes ont souffert de leur faiblesse physique et économique. Parmi les œuvres au service des femmes figure une association d'origine suisse d'inspiration chrétienne, Young Women Christian Association (YWCA-Haïti), qui travaille pour renforcer les capacités des jeunes femmes haïtiennes afin qu'elles deviennent autonomes et leaders du changement social dont le pays a besoin.

Manuel RIVERO

http://haiti.dominicains.com

Pour soutenir Solidarité Haïti Province Dominicaine :

1) Si vous souhaitez recevoir un reçu fiscal, veuillez libeller votre chèque à l'ordre de l'Association diocésaine de Bordeaux et l'envoyer ensuite à :

SOLIDARITE HAITI PROVINCE DOMINICAINE
Frère Jean-Ariel BAUZA-SALINAS OP
Secrétariat provincial,
20 rue des Ayres
33082 BORDEAUX

2) Si vous ne souhaitez pas de reçu fiscal, veuillez envoyer à l'adresse ci-dessus votre chèque à l'ordre de :
CCP SOLIDARITE HAITI PROVINCE DOMINICAINE
Établissement : 20041 Guichet : 01001 N° de compte : 160 11 94 X 022
IBAN : FR 38 2004 1010 0116 0119 4 X 02 270 BIC : PSSTFRPPBOR

Le frère Ignace BERTEN est dominicain. Cofondateur de l'association **Espaces** (Spiritualités, cultures et société en Europe http://www.espaces.info), sa réflexion théologique porte sur les questions sociales et politiques. Il est l'auteur, avec le fr. Jean Claude LAVIGNE, de *Nations et patries* (Lumen vitae, 2001), *Mondialisation et universalisme* (Lumen vitae, 2003).

Ignace BERTEN

Le sermon-manifeste de Montesinos

En 1492, Christophe Colomb, après avoir accosté plusieurs îles des Antilles, débarque sur l'île constituée aujourd'hui par Saint-Domingue et Haïti, qu'il baptise Hispaniola. C'est là que se met en place et se structure le programme de colonisation de ce continent nouveau pour les Européens. Rapidement, l'*encomienda* est instituée : mise à disposition pour chaque colon d'un certain nombre d'habitants natifs, ceux que les colons nomment les Indiens. Il s'agit d'un titre de propriété non seulement sur une terre, mais aussi d'un stock d'Indiens pour les travaux d'exploitation agricole (canne à sucre principalement), puis minière (or surtout), stock indéfiniment renouvelable dans la mesure où ces travailleurs décèdent. Il s'agit d'une véritable réduction à l'esclavage qui, combinée à l'importation de maladies inconnues sur le continent, la rougeole principalement, aboutira en quelques années, à une disparition quasi-complète de la population d'origine, qui sera remplacée progressivement par des esclaves noirs importés d'Afrique. D'où le fait que Haïti sera la première république noire de l'histoire (1804).

Le sermon de Montesinos

En 1510, la Province dominicaine d'Espagne décide de fonder une communauté dans l'île d'Hispaniola. Une dizaine de frères s'établissent dans le bourg qui deviendra plus tard Santo Domingo. Le supérieur de la communauté est Pedro de Cordoba.

Très rapidement, la communauté est scandalisée par les violences dont est victime la population locale : exploitation sans merci, morts en masse. Au cours de l'avent 1511, les frères décident de dénoncer cette situation d'esclavage dans leur prédication. Ils la préparent ensemble et lors du 4e dimanche de l'avent, le 21 décembre, ils confient le sermon au frère Antonio de Montesinos, car il est celui qui a la parole la plus forte.

Le texte de la prédication de Montesinos ne nous est pas connu directement. Mais dans l'assemblée, il y a avait un jeune colon, Bartolomé de Las Casas. Il est complètement bouleversé par cette prédication et en a gardé la mémoire dans son *Histoire des Indes*. La tonalité de cette prédication rappelle la virulence de la parole des prophètes bibliques quand ils dénoncent l'injustice et la violence, ou celle des malédictions que Jésus adresse aux scribes et pharisiens selon les évangiles.

« Je suis la voix de Celui qui crie dans le désert de cette île, et c'est pour cela qu'il faut que vous m'écoutiez avec attention, non pas une attention quelconque mais avec tout votre cœur et tous vos sens. Cette voix est la plus neuve que vous ayez jamais entendue, la plus âpre et la plus dure, la plus épouvantable, la plus dangereuse que vous ayez jamais entendue. Cette voix vous dit que vous êtes tous en état de péché mortel et dans le péché vous vivez et mourrez à cause de la cruauté et la tyrannie dont vous accablez cette race innocente. Dites, de quel droit, et au nom de quelle justice tenez- vous ces Indiens dans une si cruelle et si horrible servitude ? De quelle autorité avez-vous fait de si détestables guerres à des gens qui vivaient inoffensivement et pacifiquement dans leur pays, et que vous avez, par des morts et des massacres inouïs, anéantis en nombre infini ? Comment pouvez-vous les opprimer et les épuiser ainsi, sans leur donner à manger ni les soigner lorsqu'ils sont malades, à cause des travaux

excessifs que vous leur imposez, et qui les font mourir, et il serait plus juste de dire que vous les tuez pour extraire et acquérir de l'or chaque jour ? Et quel souci avez-vous de les faire évangéliser, et qu'ils connaissent Dieu leur créateur, qu'ils soient baptisés, entendent la messe, et sanctifient les fêtes et les dimanches ? Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? N'ont-ils pas une âme rationnelle ? N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? Ne comprenez-vous pas cela ? Ne le sentez-vous pas ? Comment pouvez-vous être plongés dans un si profond sommeil, dans une telle léthargie ? Soyez certains que dans l'état où vous êtes, vous ne pouvez pas être plus sauvés que les Maures ou les Turcs qui n'ont pas ou qui refusent la foi du Christ » (*Histoire des Indes*, III, chap. 4).

Comme on pouvait s'y attendre, cette prédication suscite parmi la colonie espagnole une réaction virulente : une délégation vient demander à Pedro de Cordoba d'expulser Montesinos. Le prieur déclare que celui-ci parlait au nom de toute la communauté. La communauté se réunit à nouveau pour préparer une réponse. Le dimanche suivant, le 28 décembre, Montesinos remonte en chaire et réaffirme avec force la position de la communauté.

La controverse rebondit en Espagne, où les dominicains sont accusés. Pedro de Cordoba y est envoyé défendre la position de la communauté. En 1512, le roi Ferdinand II organise un débat rassemblant juristes et théologiens à Burgos. Ce débat donne fondamentalement raison aux dominicains, et diverses ordonnances royales sont publiées. Elles affirment que les Indiens sont libres, que le roi d'Espagne est leur légitime souverain, mais qu'il a mission de les évangéliser ; qu'on peut les obliger à travailler au profit de la couronne, mais qu'il faut les traiter humainement et les rétribuer ; qu'on peut leur faire la guerre, s'ils refusent de se laisser christianiser. Malgré leurs ambiguïtés, ces lois sont un progrès, mais elles seront assez largement ignorées dans la majorité des colonies.

Quelques années plus tard les dominicains, rejoints par les franciscains, adressent une lettre commune au Roi d'Espagne. Ils y mettent en cause radicalement le principe même de la colonisation. Face au désastre démographique parmi la population indigène, ils affirment : « Il faut récuser tout remède qui impliquerait quelque type de travail au service des chrétiens.

Si on ne met pas fin à leur perdition et à leur destruction et si on ne les aide pas rapidement à récupérer leur santé corporelle, on ne pourra éviter ce mal imminent : leur destruction totale. C'est pourquoi il faut les rassembler dans des communautés ou des villages chrétiens où ils vivent, seuls entre eux, et ne soient au service de personne, même pas du Roi. Pour le moment, nous ne sommes préoccupés que d'une seule chose : qu'ils ne disparaissent pas ».

Bartomomé de Las Casas et Francisco de Vitoria

Bouleversé par la prédication de Montesinos, Las Casas entre quelques années plus tard dans la communauté dominicaine. Il se fait dès lors le défenseur infatigable des Indiens, et fait de multiples allers et retours entre le nouveau continent et Madrid pour défendre leur cause. En un deuxième temps, il condamne aussi vigoureusement la traite des Noirs, se reprochant d'avoir d'abord été victime d'aveuglement à ce sujet. Finalement, il s'installe définitivement en Espagne, en considérant que c'était le lieu le plus adéquat pour défendre les populations indiennes.

La lutte solidaire engagée par Las Casas le conduit à développer une théologie profondément créatrice. Retenons ici trois axes de cette théologie. Il y a d'abord, en écho au cri de Montesinos « Ne sont-ils pas des êtres humains ? », une réflexion sur l'égale humanité et dignité de tous les êtres humains, en s'appuyant sur la doctrine de la création. Le droit à l'intégrité du corps et à la liberté sont des droits universels : un certain nombre de droits naturels sont communs à tous les êtres humains, parmi lesquels le droit de propriété. En ce sens, il affirme que tout ce qui a été emporté en Europe est du vol pur et simple.

Deuxième trait caractéristique : Las Casas développe systématiquement sa théologie à partir de l'opprimé. Il se situe délibérément du point de vue de l'Indien et de sa souffrance. C'est en germe l'intuition de la théologie de la libération.

Enfin, il y a chez lui les fondements d'une véritable théologie des religions non chrétiennes. Pour Las Casas, les Indiens, dans la mesure où ils sont sincères dans la pratique de leur religion et où ils sont prêts à mourir pour la défendre, rendent un véritable

culte au Dieu unique, alors même qu'ils l'ignorent. Par contre, les colons ont fait de l'or leur véritable Dieu, de sorte qu'ils sont eux les idolâtres en s'excluant du rapport vrai à Dieu.

Las Casas travaille en étroite collaboration avec Francisco de Vitoria à la faculté de théologie Salamanque. La question de la colonisation et du rapport aux Indiens est ainsi posée comme la question théologique centrale pour l'Espagne. À partir de l'écho reçu des pratiques coloniales dans le Nouveau Monde, Vitoria élabore les concepts fondamentaux d'un droit des peuples et du droit international (le droit des gens, dans les termes juridiques classiques). Ce n'est pas un hasard si l'aula parlementaire de la Société des Nations, à Genève, porte précisément le nom de Francisco de Vitoria. Cette aula est actuellement la salle du conseil des Nations Unies.

Contre la majorité des théologiens moralistes de l'époque, qui considère que le commerce est de l'ordre du péché, Vitoria développe un droit et une éthique du commerce, à cette époque où le commerce international se développe fortement. L'ordre naturel des choses implique la libre circulation des personnes, des biens et des idées. Le commerce joue un rôle positif, il contribue au bien commun, mais il est soumis à des critères moraux.

Somnolence et réveil

En ce qui concerne l'Amérique latine et le rapport entre l'Europe et ce continent, le cri de Montesinos, les dénonciations et les analyses de Las Casas, et l'élaboration des droits personnels et politiques dans leur caractère universel, tels qu'ils sont affirmés par Vitoria, sombreront de longs siècles dans l'oubli. Le système colonial se mettra en place sur tout le continent. L'Église sera à peu près complètement inféodée au pouvoir colonial, pratiquement tous les couvents auront à leur service de nombreux esclaves. Les protestations seront rares. On peut relever, entre autres, celles des jésuites au Brésil aux 16e et 17e siècles.

Trois événements vont réveiller la conscience au sein de l'Église en rappelant la mémoire de Montesinos et Las Casas. En premier lieu, il y a le mouvement général de décolonisation.

Dès le 19e siècle, la plupart des pays d'Amérique du Sud ont acquis leur indépendance, mais cette indépendance a été la prise de pouvoir de la minorité dirigeante coloniale blanche s'affranchissant de l'autorité de la métropole. La décolonisation de la seconde moitié du 20e siècle revendique la dignité des populations d'origine.

→ Anonyme, Cicatrices de coups de fouet sur le dos d'un esclave. Photographie. Louisiane, vers 1830.

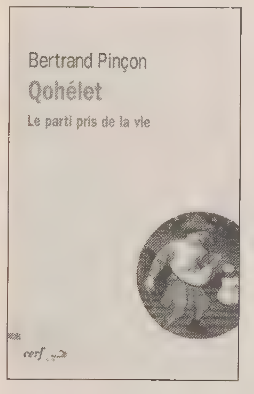
En second lieu, lors du concile de Vatican II, quelques évêques autour de Helder Câmara font retentir le cri des pauvres. De ce cri et du retour à la lecture de la Bible naissent les communautés de base et la théologie de la libération.

Enfin, 1992 est l'occasion, pour l'Espagne et certains gouvernements d'Amérique latine, de fêter le cinq centième anniversaire de la découverte de l'Amérique. Mais rapidement, ce ton triomphaliste est brisé : il s'agit de faire mémoire de la conquête, en relisant l'histoire de manière critique. Le cri de Montesinos retentit alors à nouveau.

Ignace BERTEN


umière & vie

Bertrand PINÇON, ***Qohéleth.*** *Le parti pris de la vie*, Cerf, 2011, 223 p., 20 €.



Bien des interprétations ont été données de *l'Ecclésiaste (Qohélet*), et la sagesse des sages exégètes n'a eu de cure de présenter une version différente, parfois diamétralement opposée à celle des prédécesseurs. C'est un livre biblique fascinant par ses qualités littéraires et poétiques, mais difficile d'interprétation. La pensée qui le parcourt n'est pas exempte d'ambiguïtés et de contradictions apparentes qui donnent à lire, selon l'état d'esprit du lecteur (ou de l'herméneute), soit la sagesse d'un pessimisme outrancier, soit la joie nécessairement débordante ou exaltée de l'optimisme épicurien qui privilégie le *carpe diem*. Cette méditation sur la condition humaine se résumant au « refrain » lancinant bien connu : « *Tout est vanité et poursuite du vent !* ».

C'est dans un tel contexte que le critique-théologien va tenter de clarifier des données complexes qui touchent à notre condition humaine malmenée par la vie quotidienne ; simple livre de sagesse traditionnelle ou livre inspiré par le Dieu Créateur présent dans le texte ? La vérité se trouve nécessairement entre les deux positions extrêmes et tiendra compte de la globalité du texte (le texte en tant que « tout »). La sagesse dont il sera question ne reposera ni sur une philosophie pessimiste mortifère, ni sur une doctrine conformiste de la rétribution, ni sur un existentialisme sceptique, mais sur un Dieu d'éternité maître du temps, sur qui tout repose.

La vie humaine est faite de temps discontinus que l'homme aimerait bien maîtriser mais sans jamais y parvenir. Tout lui échappe quoi qu'il fasse et quels que soient ses efforts pour dominer les événements. Rien, bonheur comme malheur, n'est source de fiabilité, de viabilité, d'espérance mesurable définitive. L'homme ne semble être né que pour s'acheminer vers une mort qu'il sait, lui seul, inéluctable. Au point de se demander s'il ne vaudrait pas mieux être mort plutôt que né, mais cela aussi lui échappe. Ces considérations le conduisent à penser que Dieu a tout donné et, qu'après tout, autant prendre son plaisir et capter les bonheurs qui nous sont offerts chaque fois qu'ils se présentent.

Un comportement vital domine cependant tous ces états d'âme : il ne peut y avoir de bonheur sans « travail », sans une action permanente de l'homme sur lui-même et le monde, attachée à la Loi de Dieu, révélée dans ses commandements. C'est là un « parti pris » pour la vie, celle du sage : car tout vient de Dieu, à la fois origine et fin. L'auteur semble pourtant confondre « le bonheur » et « la joie ». N'aurait-il pas fallu les distinguer ?

Le lecteur craintif aura intérêt à lire en premier l'introduction, puis les chapitres terminaux 9-11. Il sera ainsi mieux à même de dégager le sens vers lequel l'auteur veut le conduire. S'il est plus aguerri, il lira aussi, au fil des chapitres et des versets, dans leur continuité, l'analyse linéaire intermédiaire de ce texte de sagesse, illustrant la pensée de *Qohélet*. Elle fonde l'existence terrestre sur un Dieu

créateur et juge, le Sage par excellence, que l'homme n'est pas à même de comprendre mais en qui il place sa confiance : « c'est là tout l'humain » et le « bonheur » accessible.

Olivier LONGUEIRA

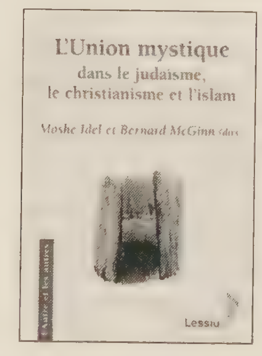
Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Franck LEMAITRE, *Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial,* Cerf, 2011, 356 p., 35 €. Cette étude doctorale porte sur l'évolution des relations entre anglicans et luthériens en Europe dans les dernières décennies, et sur les acquis majeurs notamment à propos de l'apostolicité et du ministère épiscopal.

Alban CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible*, Cerf, 2011, 165 p., 16 €. Dans la ligne de la réflexion d'Eric Peterson, l'auteur explicite brièvement ce que la bible et la liturgie disent à travers le vêtement de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu. L'ouvrage s'achève sur un court chapitre sur l'habit du chrétien et dit sa faveur pour la spécificité de celui des consacrés et des prêtres, mais sans aborder la question de sa lisibilité.

Théologie

Moshé IDEL et Bernard MCGINN (dir.), ***L'Union mystique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam***, Lessius, coll. « L'Autre et les autres » n° 13, Bruxelles, 2011, 276 p., 32,50 €.



Ce recueil d'études publiées en 1989 atteint enfin le monde francophone. Les éditions Lessius proposent ainsi un parcours en cinq contributions sous le thème formulé depuis la tradition chrétienne occidentale : l'union mystique.

Louis DUPRÉ ouvre et introduit la série en précisant la distance à reconnaître entre les mots usés et la réalité expérimentée. L'état et l'expérience de l'union sont toujours médiatisés par un langage. Moshé IDEL examine des éléments de tradition hassidique et cabaliste permettant d'imaginer une union du mystique avec Dieu au prix d'un anéantissement paradoxal qui laisse pourtant à l'humain un rôle dans le monde pour la gloire du Seigneur d'Israël. Bernard MCGINN conduit les lecteurs dans une traversée, vaste en même temps que rapide, de la tradition mystique chrétienne de l'union sous les modes différenciés de l'amour et de la connaissance. Partant, il situe les fondations d'un débat qui se poursuit encore. À travers une analyse sémantique de l'union dans la tradition soufie, Michael SELLS donne à la question de la description possible de l'expérience un arrière-fond de théorie fondamentale tout en livrant accès aux présupposés

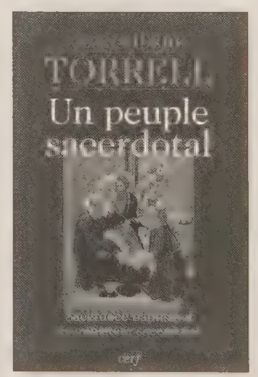
préislamiques du discours mystique. Enfin, Daniel Merkur propose un regard par le biais d'une histoire des sciences humaines ayant abordé selon leur propre grille d'analyse l'expérience unitive et la transe mystique.

La qualité de chacune des propositions consiste dans la capacité de présenter la matière textuelle sur laquelle elle travaille en ouvrant le champ et en invitant à aller voir de plus près encore le contexte. Le recul analytique est doublé, au terme du recueil, par des commentaires croisés de très belle qualité, un retour de quatre des contributeurs sur les données colligées par les autres et sur les approches proposées. Ce deuxième temps du parcours est tout sauf une annexe : c'est un approfondissement fructueux qui permet de mesurer comment des spécialistes interprètent une contribution spécialisée. Cette série d'études articulées représente donc un essai condensé et exemplaire d'approche méthodologique en science et en histoire des religions avec en point de mire un dialogue qui se tient aussi à l'intérieur des locuteurs.

Deux décennies séparent cependant la publication américaine de son entrée en monde francophone. À ce titre, une préface circonstanciée eût été utile. D'abord peut-être pour préciser la possibilité d'une étude encore à souhaiter, en provenance d'une des traditions bouddhiques, où la conscience des variations du discours appliqué à la réalité est interne à l'expérience fondatrice de l'éveil. Le passage est d'autant plus convenant que les horizons mentaux des mystiques ici réfléchies proviennent aussi pour une part des plus beaux fruits de la réflexion philosophique occidentale, qu'elle soit néo-platonicienne ou aristotélicienne. Ensuite, pour indiquer que le 11 septembre 2001 a placé les enjeux des recherches croisées entre les grands monothéismes dans un registre qui touche désormais, quoi qu'on veuille, plus la théologie politique que la mystique. Et pourquoi pas, de souhaiter que la rigueur et l'intelligence des analyses ici proposées puissent servir un éclairage salutaire sur des questions qui brûlent dorénavant plus le tissu social que l'intimité des âmes.

Philippe DOCKWILLER, op

Jean-Pierre Torrell, ***Un peuple sacerdotal.*** *Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal,* Cerf, 2011, 255 p., 20 €.



Le propos de l'auteur nous semble mieux exprimé par le sous-titre que par le titre de cet ouvrage. En fait, on y trouve une réflexion, riche et argumentée, sur le ministère presbytéral plutôt que sur le caractère sacerdotal du peuple de Dieu.

S'appuyant sur les textes du Nouveau Testament et de la tradition la plus ancienne, l'auteur met bien en valeur le fait que le Christ est source de tout sacerdoce (ch.1) ainsi que le « sacerdoce royal » du peuple de Dieu tout entier (ch.2). Puis il s'attache à mettre en lumière l'existence et le développement de différentes fonctions ministérielles dans le Nouveau Testament et au cours de l'antiquité chrétienne, aboutissant à la mise en place de la trilogie évêque, prêtre, diacre (ch.3). Cette première partie de l'ouvrage représente un effort convaincant pour établir les fondements des ministères ordonnés dans la vie de l'Église.

Pour ce qui est des apports de Vatican II (ch.4), l'auteur se réfère essentiellement à la Constitution *Lumen gentium* et au décret *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres. Il n'évoque nulle part la lettre apostolique de Paul VI sur les ministères institués (*Ministeria quaedam,* 13 août 1972). Par ailleurs, il faut constater une divergence entre son vocabulaire et celui des textes conciliaires. Ainsi parle-t-il de « ministère sacerdotal », expression que n'utilisent jamais les textes conciliaires.

Il précise de façon très heureuse l'affirmation de LG 10 sur « la différence essentielle et non seulement de degré », entre sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel. Il s'agit en fait de deux réalités analogiques (au sens thomiste de ce terme, c'est dire « *simpliciter diversa et secundum quid idem* »). « La ressemblance fondamentale réside en ce que l'un et l'autre viennent de l'unique sacerdoce du Christ. La différence fondamentale consiste en ce que le sacerdoce royal est une réalité de l'ordre de la vie de grâce, alors que le sacerdoce ministériel est un charisme au service de la vie de grâce » (pp. 164-165).

Au sujet du sacerdoce ministériel, l'auteur parle de « sacerdoce représentatif » (p. 166), à tort, nous semble-t-il. En effet, le prêtre ne « représente » pas le Christ. Il le « rend présent » – ce qui est tout autre chose ! De même, le prêtre n'est pas le « délégué » des fidèles, mais en lui, c'est l'Église tout entière qui agit (ce que l'auteur dit, d'ailleurs, p. 175).

Dans son développement sur les expressions « *in persona Christi, in persona Ecclesiae* » (pp.168-179), il n'échappe pas à la dérive juridique qui caractérise la théologie latine du ministère, à partir du XVIème siècle. Cette dérive apparaissant d'ailleurs clairement dans la traduction française officielle elle-même, lorsque « *in persona Christi* » est traduit par « au nom du Christ » (LG 21, au sujet de l'évêque), « au nom du Christ et en le représentant » (LG 28, §2, au sujet de prêtre), par exemple. Les textes latins de *Lumen gentium* et de *Presbyterorum ordinis* se sont bien gardés de céder à cette dérive.

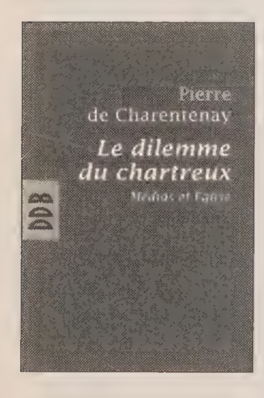
Dans sa conclusion générale (pp. 213-227), plutôt que de résumer les acquis de son étude, le père Torrel opte pour « une ouverture prospective », celle de « l'appel à la sainteté dans le peuple sacerdotal », en précisant : « La dimension sacerdotale de la sainteté n'est pas moins évangélique que l'humilité : comme la charité, elle pénètre l'être chrétien et son agir tout entier » (p. 216).

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, op

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Les Chartreux. Chemins vers le silence intérieur, Parole et Silence, 2011, 109 p., 10 €. Traduit de l'italien (1987), cet ouvrage rassemble divers textes de chartreux d'hier et d'aujourd'hui sur les difficultés et les conditions de la contemplation.

Pierre de CHARENTENAY, ***Le dilemme du chartreux.*** *Médias et Église*, DDB, 2011, 234 p., 18 €.



Beau titre, mais sibyllin. En clair, le chartreux a un problème de communication. Il garde le silence et les médias parlent de lui d'une façon qui ne lui convient pas. Il en est ainsi des religions en général, et de l'Église catholique, dont il s'agit essentiellement dans ce livre. Elle trouve que les médias parlent mal d'elle et, lorsqu'elle cherche à s'expliquer, elle donne lieu à des malentendus. Voilà ce qui est développé de façon très documentée et approfondie dans ce livre qui se lit avec facilité grâce à toutes les anecdotes rapportées pour illustrer le discours.

Depuis cinquante ans, les médias ont progressivement changé nos modes de vie et nous ont fait partager leurs valeurs. Ils exercent un nouveau magistère remplaçant celui de l'Église, valorisant l'émancipation individuelle, la levée des interdits, les témoignages individuels plutôt que la parole d'un évêque ou d'un pape. Et l'image fait autorité plus que n'importe quel discours.

L'auteur analyse l'opposition entre deux logiques : le message religieux est complexe, « les médias exigent la simplicité » ; les représentants de l'Église « n'entrent pas aisément dans la logique démocratique, sous-jacente aux médias » ; ceux-ci ont tendance à mettre en valeur ce qui ne marche pas, les « vedettes », les côtés anecdotiques de la religion. Dans leur logique commerciale, les médias vont vers ce qui fait sensation et attire le plus grand nombre.

Les religions sont vues dans les médias dans un « miroir déformant » : leur message est ramené à des idées convenues, car il faut aller vite, toujours produire du neuf, des scoops, mettre en scène des faits divers ou, au contraire créer l'évènement, avec les grandes manifestations, les JMJ, les voyages du pape. De plus les médias sont tributaires de l'image souvent ancienne et dépassée que les animateurs ont gardée de la religion.

Un chapitre important traite de la façon dont les Églises « tentent d'utiliser les médias ». C'est en 1947 que les Dominicains créent *Le Jour du Seigneur,* « le plus ancien programme de la télévision française ». Plus de trois millions de Français écoutent une radio chrétienne au moins une fois par semaine. Mais l'Église manifeste une compétence tout à fait insuffisante : « Elle n'a pas encore fait le travail de compréhension ni de ce monde de la communication et de ses objectifs, ni de l'homme communicationnel, de ses difficultés et de ses possibilités de vivre les valeurs de l'Évangile ».

« Les médias révèlent les ambiguïtés de l'Église », par exemple ses tergiversations à l'égard de l'intégrisme, son intransigeance morale, son incapacité de coordination entre les déclarations faites par ses diverses autorités.

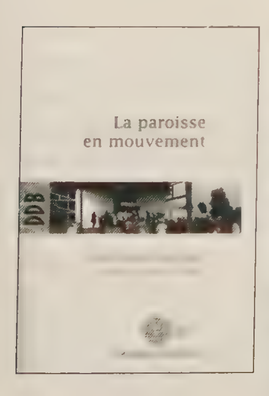
Tout un contentieux est analysé, en ce qui concerne la dérision, les caricatures, la question du blasphème, les procès multiples.

Ce livre donne ainsi matière à réflexion de façon très circonstanciée. On voit bien que les médias ne sont pas seuls en cause. L'Église prête le flanc à l'image qu'ils donnent d'elle. « Il reste aux chrétiens et à l'Église à se préparer à vivre avec les médias… pour faire passer ce qui est audible de leur message, en sachant que l'essentiel restera caché ».

Mais s'agit-il seulement d'un problème de communication ? Le contenu du message n'est-il pas lui-même en cause ? Le caractère « audible » de l'Évangile reste le grand point d'interrogation que l'on se pose au long de ce livre et qui y est à peine abordé : pourquoi le message évangélique ne serait-il que partiellement audible ? Pour être audible, un message ne doit-il pas se préoccuper de sa plausibilité, ce qui peut exiger des reformulations, de moindres certitudes, plus d'humanité ? Se remettre en question si on n'est pas compris ? Entraîner l'adhésion est une autre affaire.

Guy de LONGEAUX

Dominique BARNÉRIAS, ***La paroisse en mouvement.*** *L'apport des synodes diocésains de 1983 à 2004*, DDB, 2011, 509 p., 35 €.



Cette excellente thèse de doctorat s'inscrit résolument dans le champ de la théologie pratique comme il appert immédiatement de son plan en trois parties : après avoir rendu compte de façon systématique des travaux de 43 synodes français célébrés entre 1983 et 2004 avec une synthèse de leurs actes autour de la question de la paroisse, l'auteur entreprend une évaluation de la réception effective de ces actes à travers l'examen de six paroisses choisies dans les diocèses de Sées, Bayonne et Lyon, à partir d'entretiens avec des paroissiens. La dernière partie entreprend une reprise plus explicitement théologique du matériau ramassé qui cherche à dessiner le nouveau style paroissial qui semble naître dans l'Église de France.

La première partie est passionnante, parce qu'elle offre une synthèse systématique des Actes synodaux français qui n'existe pas ailleurs. Les 43 synodes étudiés rendent compte de l'important effort de renouveau auquel l'Église de France s'est attelée à la suite du concile Vatican II. La difficulté d'une telle synthèse était de ne pas se noyer ni s'écarter de la thématique à laquelle l'auteur s'attachait : la figure de la paroisse qui se dessine à travers ces actes. Il y réussit plutôt bien, même quand les synodes n'abordaient pas explicitement la question des paroisses et que c'est le vocabulaire de la communauté qui y est substitué.

La deuxième partie veut évaluer la réception de ces Actes. En fait, elle est peu connectée à la première et il est rare qu'une référence explicite à un décret synodal y soit faite. C'est peut-être une limite du travail, c'est surtout l'indice, à mon avis, que ce renouveau paroissial n'est pas forcément à comprendre comme un fruit des synodes, même si, évidemment, ceux-ci l'ont fortement soutenu, mais plus comme la conséquence de la situation concrète des communautés qui exige ce renouveau pour leur survie. Il y a sans doute une forme de biais à vouloir le relier au dynamisme synodal : après tout, les diocèses qui n'ont pas connu de démarche synodale ont

dû, eux aussi, renouveler la figure de la vie paroissiale…

Les entretiens sont cependant passionnants parce qu'ils donnent une image très vivante et très inventive de la vie paroissiale : à leur lecture, on découvre une Église de France très créative et pleine d'initiatives, qui s'est attachée avec beaucoup d'énergie à la reconfiguration du visage des paroisses. L'analyse est toujours bienveillante, sans jamais manquer d'esprit critique et elle renvoie une image bien plus dynamique des diocèses que les lamentations souvent exprimées aujourd'hui sur l'état de nos paroisses. J'imagine que les responsables pastoraux (curés, laïcs en fonction ecclésiale, etc.) auront grand avantage à la lecture de cette partie qui peut les encourager dans leur travail tout en leur posant de bonnes questions. Les conclusions partielles qui scandent le livre sont l'occasion de remarques pertinentes sans doute précieuses pour ces responsables. L'enquête a été faite auprès des acteurs paroissiaux et, là encore, cela peut produire un biais dans la mesure où ces acteurs ne pouvaient être témoins que d'un dynamisme ! Le regard posé ainsi sur la paroisse risque alors d'occulter des aspects plus sombres : échecs, impasses, découragements, etc.

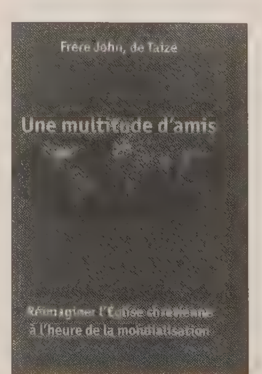
C'est ce nouveau visage de la paroisse que l'auteur cherche à caractériser dans sa troisième partie à partir de deux notions-clés pour lui. D'abord, la notion d'appropriation, qu'il reprend à Marcel Légaut tout en l'élargissant et qui est pour lui une notion pivot parce qu'elle permet d'articuler trois dimensions essentielles : la conversion personnelle, la communion et la mission. J'avoue une certaine résistance face à ce vocabulaire de l'appropriation même si je dois en reconnaître la pertinence. Je préfère en fait le chapitre 11, tout à fait remarquable à mes yeux, qui utilise le vocabulaire des processus instituants.

La deuxième notion est celle de style paroissial, reprise au travail de Christoph Theobald sur le style du christianisme. Ce recours à la notion de style lui permet de rendre compte de ce renouveau interprété comme le fruit des travaux synodaux selon une typologie en trois termes qu'il développe, de façon un peu trop rapide, au chapitre 13 : la nouvelle évangélisation, la proposition de la foi et la pastorale d'engendrement.

Je recommande la lecture de cette thèse passionnante à tous les chrétiens engagés dans la vie de leur paroisse et attachés à son renouveau. Elle est un beau témoin de ce que peut produire la théologie pratique, à partir de concepts d'emprunt, réélaborés, pour penser la « théologie instinctive du peuple de Dieu » à travers les pratiques effectives de ses membres.

Rémi CHÉNO, op

Frère John de Taizé, ***Une multitude d'amis****. Réimaginer l'Église chrétienne à l'heure de la mondialisation*, Presses de Taizé, 2011, 172 p., 12 €.



En marge d'un article paru le 8 novembre dernier (« Le site Facebook confronté à la surveillance allemande »), *La Croix* nous informait qu'un utilisateur du réseau social Facebook comptait en moyenne 135 « amis ». Une telle in-

formation reflète un constat paradoxal pour nous qui vivons à l'heure de la mondialisation : d'un côté une plus grande facilité à entrer en contact les uns avec les autres, des frontières de plus en plus réduites, la mise en réseau agrandie via internet, mais d'un autre côté aussi, de plus grandes difficultés à entrer en relation intime avec l'autre, une certaine perte de sens du lien d'amitié. Comment donc revaloriser selon un mode proprement chrétien le lien interpersonnel qui existe nécessairement entre les uns et les autres, l'amour, l'amitié, en définitive, et quelle conséquence cela peut-il avoir sur notre conception même de l'Église ? L'ouvrage du fr. John, de la communauté œcuménique de Taizé, ouvre des pistes de réflexion pour répondre à cette question.

L'auteur a construit son ouvrage autour de deux parties, l'une en ouverture, l'autre en conclusion, qui sont réellement des petits traités de théologie. La première partie composée des deux premiers chapitres, « La foi chrétienne » et « L'Église », jette les bases d'un vade-mecum d'ecclésiologie qui fait écho aux définitions données par le Concile de Vatican II, en particulier l'Église comme « communion ». Cette communion se réalise dans trois cercles qui ont pour seul et unique centre la personne : l' « ecclesia domestica », d'abord, formée de nos familiers et de nos amis intimes ; l'Église locale, ensuite, première étape pour devenir ami avec l'autre, l'étranger et enfin l'Église Universelle formant le Corps du Christ et offrant l'amitié véritable, celle avec le Tout-Autre.

Le frère John met l'accent sur la perspective œcuménique lorsqu'il s'agit de définir l'Église. Ce qui est premier pour lui c'est l'Église locale, le rassemblement de quelques fidèles partageant la même foi, foi et rassemblement étant garantis par un pasteur, l'évêque. L'Église Universelle sera alors le rassemblement, la « communion » de tous les évêques garantie par l'évêque de Rome, pasteur universel.

La deuxième partie est la synthèse du propos du fr. John exprimée dans le dernier chapitre de l'ouvrage, « Je vous appelle amis ». Après avoir alimenté la réflexion de l'étudiant ecclésiologue, notre frère de Taizé se fait ici maître en christologie. En effet, le Christ a été un exemple d'homme de la « communion », lui qui s'est fait, « l'ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11, 19). Et c'est cet exemple que fr. John nous invite à suivre tout en nous donnant quelques clés de psychologie pour ne pas tomber dans certains écueils, comme une saine définition du rapport entre *philia* et *éros*.

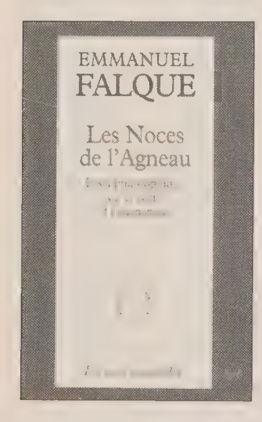
Entre ces deux parties centrales, fr. John illustre et développe son propos. D'abord avec un bref parcours historique parmi les meilleurs auteurs spirituels qui ont traité du thème de l'amitié d'Augustin à Dietrich Bonhoeffer en passant par Aelred de Rievaulx, Thomas d'Aquin ou encore, plus proche de nous, John-Henry Newman. Ces pages ne sont que des aperçus malheureusement et le lecteur reste impatient d'en savoir plus sur ces auteurs et se sent inévitablement poussé à lire leurs propres ouvrages sur la question...

Pour le lecteur plus avide de réalisations concrètes d'amitiés, fr. John rend compte de l'incroyable aventure de la Communauté de Taizé, « parabole de communauté », qui réunit sur une colline de Bourgogne, « une multitude d'amis ».

Thomas-Marie GILLET, op

Philosophie

Emmanuel FALQUE, ***Les Noces de l'Agneau.*** *Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, coll. La nuit surveillée, Cerf, 2011, 386 p., 34 €.



Dans Les Noces de l'Agneau, Emmanuel Falque étudie le scandale du « ceci est mon corps » : comment le Christ peut-il donner sa chair à manger ? Il propose une démarche philosophique et théologique même s'il note dès la première partie les limites de l'analyse philosophique. *Les Noces de l'Agneau* forment le troisième tome d'une trilogie. Dans *Le Passeur de Gethsémani*, l'auteur étudiait la question de la souffrance, de la mort du Christ. Dans *La métamorphose de la finitude*, il abordait la question du salut, de la résurrection. Il introduisait la notion de chair subjective, le vécu personnel du corps. Ici, il pose la question de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie.

Ce texte commence, en liminaire, par une belle description du retable de Gand, « l'adoration de l'Agneau mystique ». Dans la première partie, l'auteur propose une « descente dans l'abîme ». L'auteur y analyse le lieu où l'eucharistie vient nous visiter. Il découvre les régions inexplorées, touchées par le corps du Christ. « Ceci est mon corps » atteint le chaos, le tohu-bohu présent en chaque homme, il concerne la dimension instinctive de l'homme et touche le fond chaotique de notre humanité. Se découvrent alors les limites de la philosophie, l'en-deçà de la phénoménologie. La démarche de l'auteur n'est pas pour autant irrationnelle. Elle cherche ainsi la crédibilité du dogme, elle montre en quoi le dogme de la présence réelle n'est pas seulement croyable mais possède une rationalité universelle. L'auteur étudie alors la mise en scène. Il analyse la figure de l'Agneau et montre en quoi la mise en scène chrétienne dépasse la Pâque juive.

Dans un second temps, *Les Noces* propose une analyse philosophique ; l'eucharistie concerne toute humanité. Elle transforme notre animalité. Dans l'eucharistie, le Christ prend en charge notre humanité, assume notre chaos, nos passions, nos pulsions. Il inaugure une nouvelle corporéité. Le « ceci est mon corps » n'est pas seulement corps physique, objectif ni chair phénoménologique. C'est une incarnation de la chair phénoménologique. La présence réelle atteste une puissance du Christ offerte à tout corps. Le corps du Christ se ramifie en notre corps. Le « ceci est mon corps » est aussi transformation du désir, origine de l'agapè, du désir conjugal. Il est conversion du désir, ouverture à la différenciation.

Le troisième temps des *Noces* est une analyse théologique. L'auteur aborde la question de la présence réelle. Il n'occulte pas le scandale de ce mystère, le risque du cannibalisme, « la querelle de la viande ». Il propose une nouvelle pensée de la transsubstantiation à partir d'un croisement de la notion d'acte d'être chez saint Thomas d'Aquin et de la notion de force dynamique chez Leibniz, à savoir à partir de la « manence » par delà les critiques de l'objecti-

vation, de Heidegger à Derrida. C'est un renouveau de l'analyse du corps, qui n'est ni seulement un avoir ni un être mais un « ceci est mon corps ».

L'auteur a une connaissance aussi précise de la théologie médiévale (les querelles entre réalisme et symbolisme, entre Radbert de Corbie et Ratramme) que de la phénoménologie contemporaine. Il propose un dialogue très pertinent avec la pensée de Nietzsche. Tout cela fait attendre avec impatience le texte que l'auteur promet sur la question du péché, du tohu-bohu.

Au terme de cette analyse, deux questions se posent cependant : le statut philosophique de ce discours et sa relation au protestantisme. Le manque de foi en la présence réelle n'est pas nécessairement un manque de foi en la résurrection ni un manque d'amour, de recherche d'unité.

Emmanuel BOISSIEU, op

Table des matières du tome LVIII– 2011

THEMES D'ENSEMBLE

ENTRETIENS

ARTICLES

ENCADRES

POSITIONS et REGARDS CROISES

LECTURES

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 177

Titre	N°	N°	Titre
La royauté dans la Bible	178	241	La filiation
La question de l'Au-delà	179	242	Paul et Israël
Fonction d'un magistère dans l'Eglise	180	243	Le désir de mémoire
Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Eglise	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et Etat dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492 : l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Ecologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Eglise Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Epître aux Hébreux	217	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude : de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226	277	En quête de nature
L'Apocalypse : le livre du désir	227	278	Isaïe
La société sans projet ou l'exil du sens	228	279	La liturgie
Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Eglise	229	280	Augustin
Le rire : thérapie du fanatisme	230	281	Babel
Lecture savante, lecture ecclésiale	231	282	Anges et démons
Mutation de la jeunesse étudiante	232	283	Clivages œcuméniques
L'enfer : un destin impensable	233	284	La gourmandise
Les béatitudes : le bonheur inversé	234	285	Timothée
Justice et pouvoir judiciaire	235	286	L'argent trompeur
Paranormal, la religiosité sauvage	236	287	La méditation
Moïse, le prophète de Dieu	237	288	L'identité catholique : un style exclusif ?
L'euthanasie, le débat nécessaire	238	289	Lacordaire (épuisé)
Le Paradis, l'excès promis	239	290	La terre en héritage
La prière	240	291	Josias

	VENTE AU NUMERO 2012	*ABONNEMENTS 2012*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**12,00 €**	**42,00 €**	**55 €**
Etranger	**14,00 €**	**50,00 €**	**65 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **8 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.